



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

CALL NO.

181-4

Accession No.

168 [D0]

83588

Call No. 181-4

Acc. No. 2359

168 [D O]

Rare

اوم

نمائے درن

بمعه اردو ترجمہ

مہرشی گوتم جی مہاشا

سوامی دیش نانند سروتی

پریچین شری مانجی ویدک لستکالیہ لاسور و لاسور

دیال شری پری لاسور میں باقی تمام لالہ پریچندریا لاسور

نیاے درشن

کا

اُردو ترجمہ

ہر ایک آدمی جو دنیا میں موجود ہے ہمیشہ دکھ اور سکھ کو محسوس کرتا ہے اور سب کی کوشش یہ ہے کہ وہ دکھ سے بچوٹ کر سکھ کو حاصل کرے لیکن باوجود سکھ کی خواہش اور دکھ سے نفرت کے نہ تو ہر ایک کو سکھ حاصل ہے اور نہ ہی دکھ سے چھٹکارا نصیب ہوتا ہے۔ اس عجیب حالت کو دیکھ کر سکھ کے حاصل کرنے اور دکھ سے بچنے کی کوشش کرتے ہوئے یہ ناکامیابی کیوں ہوتی۔ جب اس کے اسباب کی تحقیقات کی جاتی ہے تو پتہ لگتا ہے کہ انسان کی ساری طاقتیں محدود ہیں اس واسطے اس کا علم بھی محدود ہے اس کا تعلق جو اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے وہ بذریعہ جو اس یا سن کے ہوتا ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ان دونوں افراد سے معلوم نہیں ہوتیں اس واسطے تیسری چیز معلوم کرنے والی عقل ہے۔ اگر ان تینوں چیزوں میں سے کسی میں فرق آجائے تو گیان میں ضرور فرق آجائے گا اور جہاں گیان میں فرق ہوگا وہاں عمل بھی غلط ہوگا اور جہاں عمل میں غلطی ہوئی تو نتیجہ برعکس ہونے میں کوئی شک نہیں اس لئے ہر ایک کام کے نتیجہ کو ٹھیک طور پر حاصل کرنے کے واسطے ہر ایک چیز کے عمل کو صحیح طور پر کرنا ہے اور عمل کو صحیح طور پر کرنے کے واسطے علم کا صحیح ہونا لازمی ہے۔ جہاں علم میں غلطی ہوگی وہاں سب نتائج غلط ہوں گے اس واسطے انسان کا فرض اعلیٰ

یہ ہے کہ وہ ہر ایک عمل سے پہلے صحیح علم کے وسائل کو مہیا کرے کیونکہ جس صراف نے سونے کے امتحان کے واسطے محاکم یعنی کسوٹی کو حاصل نہیں کیا اور وہ اُسکو عمل میں لانے کے طریق سے ناواقف ہے وہ صراف نہ تو اپنے بیوپار میں فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ وہ صراف کمالے کا مستحق ہے۔ چونکہ منہ کے لفظی معنی دھار والے کے ہیں جبکہ مقصد اعلیٰ دھار کے موافق اپنی زندگی کی پونجی سے دنیا کے بازار میں اشیاء کا خریدنا ہے اُن میں سے جو اشیاء بغیر دھار سے خریدی جاتی ہیں اُن میں نقصان بکثرت ہوتا ہے اور جو اشیاء دھار کے خریدی جاتی ہیں اُن میں نقصان کا بہت کم خطرہ ہوتا ہے اس طرح ہر انسان اپنے آئندہ خزانہ کو پورا کرنے کے واسطے اگر بغیر تحقیقات کے کام کرے گا تو ضرور اسے تکالیف کا سامنا ہوگا اور اگر تحقیقات کر کے کام کرے گا تو کتنی حاصل کر سکتا ہے۔ اور انسان کو تحقیقات کے سامان بہم پہنچانے کے واسطے یہ نیا شاستر سب سے ضروری سادہ ہے جو شخص نیا شاستر سے ناواقف ہے وہ کسی چیز کی بھی ماہیت کو ٹھیک طور پر نہیں جان سکتا اور جو شخص اس نیا شاستر کو پورے طور پر سمجھ جاوے تو کوئی انسان خواہ کتنا ہی چالاک ہو اُس کو دھوکا نہیں دے سکتا اور نہ ہی اور علمی مباحثوں میں جو باتیں عام کی نظر میں بہت مشکل معلوم ہوتی ہیں وہ اس علم کی ماہیت کے جاننے والے کے واسطے بہت ہی آسان معلوم ہوتی ہیں اور جن سوالوں کا عقلی جواب دینے میں دنیا کے بڑے بڑے مذہب گھبراتے ہیں اس فلسفی کا جاننے والا آسانی سے اس کو بتلا سکتا ہے۔

چونکہ اس سچل عام طور پر اصول روحانی کی ناواقفیت سے انسانوں میں مذہبی جھگڑے بہت ہو رہے ہیں اور لوگ یہ سبب نہ جاننے اسباب تحقیقات کے بجائے سچائی پر پہنچنے کے لڑائی جھگڑوں تک پہنچ جاتے ہیں اس واسطے ہم نے ارادہ کر لیا ہے کہ جہاں تک ممکن ہوگا پرانے رشیوں کی تحقیقات کو اردو زبان میں ترجمہ کر کے ملک کے آدمیوں کو اسباب تحقیقات سے واقف کرنے کی کوشش کریں گے۔ درشنوں کا اردو ترجمہ سلسلہ وار نیا درشن سے شروع ہو کر آپ کی نظر سے گذرنا رہیگا۔ اگر ایک آدمی بھی ان درشنوں

کے مضامین سے پوری واقفیت حاصل کرے گا تو مصنف اپنی محنت کو
سپیشل سمجھے گا۔

آغاز ترجمہ نیا درشن

(سوال)۔ نیا سے کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ پرمان یعنی ثبوتوں سے کسی چیز کی تحقیقات کرنا نیا کہلاتا ہے۔

(سوال)۔ پرمان کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ ارتھ کے ٹھیک ٹھیک علم کو پرمان کہتے ہیں اور پرمان کو واسطے
آتما کو جن اوزاروں کی ضرورت ہوتی ہے وہ پرمان کہلاتے ہیں

(سوال)۔ پرمان سے کیا فائدہ ہے

(جواب)۔ بغیر پرمان کے کسی چیز کا علم نہیں ہو سکتا اور بغیر علم کے کسی کام
کے کرنے اور چھوڑنے میں انسان محنت نہیں کر سکتا اس واسطے کام
میں لگانے والا پرمان ہے

(سوال)۔ پرمان سے علم حاصل کرنے کی واسطے کن چیزوں کی ضرورت ہے؟

(جواب)۔ ہر ایک ارتھ کے جاننے کے واسطے چار چیزیں ہوتی ہیں۔ اول
پرمانا یعنی چیز کو جاننے والا۔ دوسرے پرمان جس کے ذریعہ سے چیز کو جان
سکیں۔ تیسرے پرمان یعنی وہ چیز جو پرمان کے ذریعہ سے جانی جاوے
چوتھے پرمان یعنی وہ گیان جو پرمانا۔ پرمان اور پرمان کے تعلق سے پیدا ہو
(سوال)۔ ارتھ کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جو سکھ میں سکھ کا سبب اور دکھ میں دکھ کا سبب ہو اسے ارتھ
کہتے ہیں

(سوال)۔ پردرتی کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جب پرمانا یعنی جاننے والا پرمان کے ذریعہ سے کسی چیز کو معلوم
کر لیتا ہے تو اس کے تیاگنے یا حاصل کرنے کے واسطے محنت کرتا ہے۔
اس کو پردرتی کہتے ہیں۔

سوال - پرمان سے چیزوں کی ہستی کا علم ہوتا ہے۔ نیستی کے علم کا سبب کیا ہے؟

(جواب) - جو پرمان ہو جو وہ چیزوں کی ہستی کو ظاہر کرتا ہے وہی پرمان چیزوں کے عدم سے واقف کرتا ہے

(سوال) - نیاٹے درشن میں کتنے پیارٹھ مانے جاتے ہیں

(جواب)

प्रमाण प्रमेय संशय प्रयोजन द्रष्टान्त
सिद्धान्तावयव तर्क निर्णय बाध जनप
वितराह हित्वा भास च्छल जाति निग्रह
स्थानानां तत्त्व जानान्निः श्रेयसाधिग-
मः ॥१॥

(ارتھ)

پرمان پر مہ سٹھے یعنی شک۔ پریو جن یعنی غرض۔ درشتانت
یعنی مثال سدھانت یعنی سلمہ ادیب یعنی الومان کا مجر۔ ترک یعنی دلیل
نرنے یعنی تحقیقات۔ باد یعنی بحث جو بطریق تحقیقات کی جادے اور جسکی
غرض راستی کا معلوم کرنا ہو جیسا کہ استاد شاگرد میں ہوتا ہے۔ جلیپہ بحث
جو ہار جیت کی غرض سے بے دلیل ہو۔ بتادہ بحث جس میں ایک فریق
اپنا کوئی اصول نہ رکھتا ہو اور صرف دوسروں کے اصول کی تردید کرے۔
ہیتو ابھاس ایسے اسباب جو درحقیقت ثبوت کے اسباب نہ ہوں۔
چھل یعنی دھوکا۔ جاتی یعنی قسم یا شکل۔ مگرہ ستھان یعنی ہارے کی
علامت۔ ان سولہ چیزوں کے توگیان یعنی اصلی ماہیت کے جاننے سے
انسان کمتری حاصل کر لیتا ہے۔

(سوال) - گیان ہمیشہ پر مہ کا ہوگا اور مہی سے کھی ہوگی۔ باقی

سارے اسباب اس کے خلاف ہیں۔ اس واسطے سب سے پہلے پر مہ
کو بیان کرنا چاہئے تھا کہ جس کے علم سے نجات حاصل ہو پرمان کا پہلے

بیان کرنا ہماری رائے میں ٹھیک نہیں۔

(جواب)۔ چونکہ ہمیشہ سونا خریدنے سے پہلے کسوٹی کا پاس ہونا ضروری ہے اور بغیر کسوٹی کے سونے کے کھرے کھوٹے ہونے کا علم نہیں ہو سکتا اسی طرح پرمان کے بغیر پرمیہ کا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح پرمان کے بغیر یہ علم نہیں ہو سکتا اور نہ یہ گمان ہے کہ یہ پرمیہ آٹا کے واسطے مفید ہے یا مضر۔ اس واسطے سب سے پہلے پرمان کا بیان کیا گیا۔

(سوال)۔ پرمان اور پرمیہ کے علاوہ اور پدارتھوں کے ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ تمام چیزیں جو دنیا میں نظر آتی ہیں وہ سب پرمیہ میں آجاتی ہیں۔

(جواب)۔ چونکہ سنسار میں من کو دکھ سکھ محسوس ہوتے ہیں۔ اس واسطے کسی چیز کے دیکھنے سے پہلے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ یہ چیز آیا دکھ کا سبب ہے یا سکھ کا اور ایسا ہی گمان سنسنے یعنی شک کہلاتا ہے۔ اس واسطے سنسنے کا بیان کرنا ضروری ہے جس کے دور کرنے کی واسطے تحقیقات کی ضرورت مانی گئی ہے۔

(سوال)۔ پھر پرمیہ کیوں کہا

(جواب)۔ اگر تحقیقات کی کوئی غرض نہ ہو تو کوئی عقلمند تو کیا ہیو قوت بھی اس قدر محنت کو بلا غرض برداشت نہیں کرے گا۔ انسان سے ہر ایک کام کرانے والی غرض ہی سب سے بڑھ کر ہے۔ جب انسان دنگھ سے چھوٹنا اور سکھ حاصل کرنا اپنی غرض قائم کر لیتا ہے تب اس کے اسباب کی تلاش کرتا ہے۔ جب غرض نہ ہو تو کس کے پورا کرنے کے واسطے طبعی کی محنت برداشت کی جاوے۔ اسی طرح ہر ایک چیز جو تحقیقات کی واسطے ضرورت تھی اس کا ذکر نیلے درشن میں مہاتما گنوتھم جی نے کر دیا ہے۔ ان پدارتھوں کی تقسیم اور تعریف کا بیان بخوبی طور پر آگے اس پستک میں آچھا گیا۔ گویا مہاتما گنوتھم جی کے نیلے درشن کا پہلا سوتر تو مول ہے۔ باقی سب سوتر اس کی تشریح ہیں۔ جو لوگ اس درشن کو پڑھنا چاہیں ان کو تین

باتوں کا خیال رکھنا چاہئے کہ اول تو اودیش یعنی کسی چیز کا نام بیان کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس کا لکشن یعنی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تعریف کی پرکٹ یعنی امتحان کیا جاتا ہے کہ آیا اس چیز کی جو تعریف یا لکشن کیا ہے موجود ہے یا تعریف غلط کی گئی ہے اور یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ جب پرکٹ کی جاتی ہے تو اس میں تین قسم کے سوتر آتے ہیں ایک پورب پکٹش یعنی (سوال) دوسرے اوترا پکٹش یعنی (جواب) تیسرے مدھانت یعنی (مسائل مسلمہ) علاوہ مذکور چیزوں کی تقسیم بھی سوتروں میں موجود ہے۔

(سوال)۔ اودیش کسے کہتے ہیں
(جواب)۔ جب کسی چیز کا صرف نام بتلایا جاوے تو اُسے اودیش

کہتے ہیں۔ جیسے کسی نے کہا پرھتوی ہے

(سوال)۔ لکشن یعنی تعریف کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جو صفات ایک چیز کو دوسری اشیاء سے علیحدہ کر دے یا دوسروں کو اس سے علیحدہ بتلاوے وہ لکشن کہلاتا ہے۔

(سوال)۔ پرکٹش کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ چیز کے لکشن کا چیز میں موجود ہونے کے واسطے جو امتحان کیا جاتا ہے اور دیکھا جاتا ہے کہ اس تعریف میں کوئی ددش یعنی نقص تو نہیں اُسے پرکٹش کہتے ہیں۔

(سوال)۔ لکشن میں جو ددش یعنی نقص عاید ہو سکتے ہیں وہ کتنی قسم کے ہیں

(جواب)۔ تین قسم کے اول اتی بیاتتی یعنی وہ صفت دوسری چیزوں

میں بھی پائی جاوے۔ مثلاً کسی نے کہا گٹھ کسے کہتے ہیں۔ دوسرے

نے کہا سینگ والی کو گٹھ کہتے ہیں۔ اب یہ تعریف بھینس وغیرہ پر ایک

سینگ والی چیز میں موجود ہے اس واسطے یہ لکشن اتی بیاتتی ہو گیا یعنی

لکشن سے گدڑ کو دوسروں میں بھی چلا گیا۔ ابیاتی یعنی وہ صفت جو محض

میں موجود نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص پچھے۔ اگنی کسے کہتے ہیں تو جواب دیا جاوے

جس میں وزن ہو۔ چونکہ اگنی میں وزن نہیں اس واسطے یہ تعریف اس میں پائی نہیں جاتی۔ تیسرے اسمبھو یعنی نامکھن ہے۔ جب لکشن میں ان تین قسم کے نقصوں میں سے کوئی موجود ہو تو لکشن ٹھیک نہیں ہوگا۔

(سوال) تو گیان اور دکھ میں کوئی مخالفت نہیں تو تو گیان سے کتنی کس طرح ہو سکتی ہے۔ دوسرے تو گیان کے ہوتے ہی کتنی ہو جاتی ہے یہ کچھ دیر بعد۔

दुःख जन्म प्रवृत्ति दोष मिथ्याज्ञा
नाना सुतरोतरा यथैत दनन्तरा यथाद प
वर्त्ति ॥ २ ॥

تت گسیان سے متبھی گیان کا ناش ہو جاتا ہے۔ متبھی گیان کے ناش سے راگ دویش وغیرہ دوشوں کا ناش ہو جاتا ہے اور دوشوں کے ناش سے پرورتی کا ناش ہو جاتا ہے اور پرورتی کے ناش ہو جانے سے کرم بند ہو جاتے ہیں اور کرم کے نہ ہونے سے پراربدھ کا باندھ ہو جاتا ہے اور پراربدھ کے نہ ہونے پر جنم مرن نہیں ہوتے اور جب جنم ہی نہ ہوا تو دکھ سکھ کس طرح پر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ دکھ تب ہی تک رہ سکتا ہے جب تک من ہے اور من میں جب تک راگ دویش رہتے ہیں تب ہی سارے کام جاری رہتے ہیں۔ چونکہ جن حالتوں میں من نہ موجود ہو ان میں دکھ سکھ ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ دکھ کے رہنے کا مکان من ہے۔ من جس چیز کو آتما کے موافق سمجھتا ہے۔ اس کے حاصل کرنے کی خواہش کرتا ہے اسی کا نام راگ یعنی محبت ہے۔ اگر وہ چیز جسے وہ پیار کرتا ہے لمبائی ہے تو وہ سکھ مانتا ہے اگر نہیں ملتی تو دکھ محسوس کرتا ہے۔ جس چیز کی من خواہش کرتا ہے اس کے حاصل کرنے کے واسطے دو قسم کے کرم ہوتے ہیں یا تو ہنسنا اور چوری کرتا ہے یا دوسروں کا اپکار۔ اور دان وغیرہ نیک کام کرتا ہے۔ نیک کا پھل سکھ اور برے کام کا پھل دکھ ہے۔ لیکن جب تک دکھ سکھ دونوں کا بھوک نہ ہو تب تک انسان کا جسم نہیں مل سکتا۔ (سوال)۔ اس میں کیا ثبوت ہے کہ کسی وقت میں جو آتما دکھ سے

چھوٹ سکتا ہے۔ ہم دکھ کو جیو آتما کا دھرم مانتے ہیں۔

(جواب)۔ چونکہ حالت خواب غفلت میں جبکہ من اور انداری کام نہیں کرتے اُس وقت دکھ اور سکھ معلوم نہیں ہوتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکھ سکھ جیو آتما کا سمبھاوک دھرم نہیں۔ پس جو سمبھاوک دھرم نہیں اُس کا ناش ہونا ممکن ہے۔

(سوال)۔ جیو کا سمبھاوک دھرم دکھ کیوں نہیں

(جواب)۔ اس واسطے کہ وہ ہر وقت موجود نہیں رہتا جو سمبھاوک ہے وہ کبھی بھی دور نہیں ہو سکتا۔

سوال۔ پرمان کتنی قسم کے ہوتے ہیں۔

(جواب) प्रत्यक्षानुमानो पमाशब्दाः प्रमाणाः

नि ॥ ३ ॥

(ارتھ)

پرتیکش یعنی جو اندریوں سے محسوس ہو۔ دوسرے انومان جو اکل اور تعلقاً سے جانا جاوے اور اُپاکان جو تشبیہ دیکر بتلایا جاوے اور شبہ جو عالموں کے آپدیش سے معلوم ہو۔

(سوال) ہم پرتیکش کے علاوہ کسی دوسرے پرمان کو نہیں مانتے۔ کیونکہ پرتیکش کے بغیر اور پرمان صحیح نہیں ملتے اکثر غلطی ہو جاتی ہے۔

(جواب)۔ اگر پرتیکش کے علاوہ کسی دوسرے پرمان کو تسلیم نہ کیا جائے تو بہت سی چیزوں کا علمی نوسکے مثلاً وہ چیزیں جو بہت نزدیک ہیں جیسے آنکھ میں سر میں جو تلبے اور بہت دور کی چیزوں کا بھی علم نہ ہو سکیگا اس واسطے اور پرمانوں کا اتنا لازمی ہے (سوال)۔ اگر پرتیکش اور انومان دو قسم کے پرمان مان لئے جادین تو کیا ہرج ہو سکتا ہے

(جواب)۔ انومان بھی پرتیکش نظر آنے والی چیزوں کا ہو سکتا ہے۔

انومان پر عام لوگ کام کر سکتے ہیں۔ پرتیکش انسان اور حیوان کے واسطے یکساں ہے۔ اس واسطے جو لوگ دھرم کی تحقیقات کرنا چاہیں ان کے

واسطے تو یہ دونوں پرمان فعلوں ہیں کیونکہ جیو آتما آئینہ عقل وغیرہ اندریوں
محسوس نہ ہونے کے باعث پریشکشی سے نہیں معلوم ہو سکتے اور پریشکشی ہونے
پر انومان بھی نہیں ہو سکتا ان کے واسطے شدید وغیرہ پرمان کی ضرورت ہے
(سوال ۴)۔ پریشکشی پرمان کسے کہتے ہیں۔ اس کی تعریف کیا ہے۔

(جواب) इन्द्रियार्थ सन्निर्भोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदे
प्रथम व्याभिचारिव्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्
॥ ۸ ॥

(ا ر تھ)۔ اندری یعنی جو اس حسہ اور ارتھ یعنی چیز کے تعلق سے جو گیان
پیدا ہو بشرطیکہ وہ علم لا تبدیل ہو یعنی اُس میں جو بچہ دوش نہ ہو اور اُس میں
کسی قسم کا شک بھی نہ ہو یعنی علم یقینی ہو اور وہ نام وغیرہ لینے کے طریق پر
نہ ہو تو اسے پریشکشی گیان کہتے ہیں۔

(سوال ۴)۔ اتنا کافی ہے کہ جو گیان چیز اور جو اس کے تعلق سے پیدا ہو
وہ پریشکشی ہے اس میں زیادہ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

(جواب)۔ اگر اتنا ہی کہا جاوے کہ جو گیان اندری اور چیز کے تعلق سے
پیدا ہو وہ پریشکشی ہے تو بھرانہی کو بھی پریشکشی ماننا پڑے گا۔ مثلاً دور سے
بالو کو پانی سے معلوم کرنے میں بالو اور آنکھ کا تعلق ہے دور سے تو
آنکھ اسے پانی محسوس کرتی ہے اور نزدیک جانے پر بالو معلوم ہوتا ہے
تو اس متغیر گیان کو بھی پریشکشی ماننا پڑے گا اس واسطے بتلادیا کہ وہ گیان
جو بچہ دوش یعنی متغیر نہ ہو۔

(سوال ۴)۔ اندری اور ارتھ کے تعلق سے جو گیان پیدا ہو گا وہ تو پرستی کہلائے گا
پرمان کس طرح کہلا سکتا ہے۔

(جواب)۔ اندری اور ارتھ کے تعلق سے جو گیان پیدا ہو گا وہ پریشکشی گیان

ہے۔ اور اس کا کرن یعنی اُس کے ہونے کا اور اندریوں پریشکشی پرمان ہیں

(سوال ۴)۔ پریشکشی کتنی قسم کا ہوتا ہے

(جواب)۔ پانچ گیان اندریوں کے سبب سے پانچ قسم کا پریشکشی ہوتا ہے

۱۔ اصل چاکشوک یعنی آنکھ سے ہونے والا پرتیکش جس سے چیز کے انکسار اور عکاسی چوڑائی وغیرہ کا علم ہوتا ہے۔ دوسرے شہرت پرتیکش جو کانوں کے ذریعہ ہوتا ہے جس میں شہد کے لپٹے بڑے اور اُس کے بھاد کا گیان ہوتا ہے۔ تیسرے گہران پرتیکش جو ناک سے ہوتا ہے اس سے خوشبو اور بدبو کا علم ہوتا ہے۔ چوتھے رسنا یعنی چہم سے جو پرتیکش ہوتا ہے جس سے کڑوے میٹھے اور کھاری وغیرہ رسوں کا گیان ہوتا ہے۔ پانچویں ڈانک پرتیکش جو کھال کے ذریعہ ہوتا ہے جسے لمس کہتے ہیں اس سے گرم سرد اور نرم اور سخت کا گیان ہوتا ہے۔

(سوال)۔ کیا پرتیکس پرمان سے جو علم ہوتا ہے وہ کبھی شکید بھی ہوتا ہے جس سے یہ لکشن بھی کہا کہ وہ گیان یقینی ہو۔

(جواب)۔ دور سے کسی درخت کے ٹھنٹ کو دیکھ کر اکثر خیال ہوتا ہے کہ وہ آدمی ہے یا ٹھونٹھ۔ اسی طرح شکید گیان بھی اندریوں کے تعلق ہی سے ہوتا ہے اس واسطے جو گیان لٹھے یعنی یقین کے موافق جس میں شک کی گنجائش نہ ہو اندری یعنی حواسوں کے ذریعہ سے کسی چیز کا ہوتا ہے اور اسے تغیر نہیں پایا جاتا اور وہ نام مَن کر سمرتی کے طور پر نہ ہو تو اسے پرتیکش گیان کہتے ہیں اور اندری پرتیکش پرمان کہلاتی ہے

(سوال)۔ انومان کسے کہتے ہیں۔ اس کا لکشن یعنی تعریف کیا ہے؟

(جواب)۔ अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्व
वच्छेष क्त्वा मान्यतो दृष्टव ॥ ५ ॥
(۱) (۲) (۳)

جس گیان کی اصل بنیاد پرتیکش کے ذریعہ تعلقات باہمی کو معلوم کر کے ایک کو دیکھ کر دوسرے سے معلوم کرنا ہوتی ہے وہ انومان کہلاتا ہے

(سوال)۔ انومان کتنی قسم کا ہے

(جواب)۔ انومان تین قسم کا ہوتا ہے (۱) اول پور دوت (۲) جہان کا سن

یعنی علت سے کار یعنی معلول کا گیان حاصل کیا جاوے جیسے گھنکھو

بادل کو دیکھ کر بارش کے ہونیکا علم ہوتا ہے کہ پہلے جب اس قسم کا بادل آیا
تھا تب بارش ہوئی تھی۔ اب پھر ویسا ہی بادل آیا ہے اب بھی بارش
ہوگی۔ یہ جو بارش کے ہونے کا علم ہے یہ پہلے کے بادل کو دیکھ کر کیا گیا تھا
اس واسطے یہ پلہ روت کہلاتا ہے دوسرے شیش روت بہاں کا یہ
یعنی معلول سے کارن یعنی علت کا انومان کیا جاوے جیسا دریا کو بہتا زور
سے ٹیلے پانی سے بہتا دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ بہاں میں بارش ہوئی ہے۔
(تیسرے سامانتیو ووشٹ) جہاں عام طور پر آگ بجھ پر دو چیزوں کے
تعلقات کو دیکھ کر دوسرے مقام پر ان میں سے ایک کو دیکھ کر دوسرے
کا انومان کرنا جیسے گھر میں آگ سے دھواں نکلتا دیکھا ہے۔ جنگل میں دور
سے دھوئیں کو نکلتا دیکھ کر یہ معلوم کرنا کہ وہاں آگ ہے۔ دوسرے ایسی
چیزیں جنکا کبھی پریشک نہیں ہوا لیکن تعلقات سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے
جو چیز دنیا میں متغیر نظر آتی ہے وہ سب پیدا شدہ ہے۔ مثلاً ایک لڑکا پیدا
ہوا اور وہ بڑھنے لگا آخر کو ناش ہو گیا۔ اس سے پتہ لگ گیا کہ جو چیز متغیر
ہے وہ ناش والی ہے اب اسی انومان سے دنیا کے پیدا شدہ اور ناش والی
ہونے کا انومان کیا۔ اگرچہ دنیا کی پیدائش کو کہیں پر پریشک نہیں دیکھا لیکن
جس قدر متغیر ہوا رہتا ہے وہ پیدا شدہ ہوتے ہیں یہ خیال پیدا شدہ چیزوں کے
تغیرات سے معلوم کر لیتے ہیں اور دنیا کو متغیر دیکھ کر اسی انومان سے پیدا
شدہ اور ناش والا مانتے ہیں۔ انومان کے متعلق بہت بحث ہو سکتی ہے
لیکن سب تک بڑھ جانے کے خوف سے اتنی ہی کافی سمجھی گئی۔

(سوال)۔ ادیان کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ **प्रसिध्द साधर्म्यातसांध्यसाधन**

सुप्रमानम् ॥ ६ ॥

ار تھ۔ ظاہری صفات کے ملانے سے جو ایک چیز کا علم حاصل
کرنا ہے اُسے ادیان یعنی تشبیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے کہا کہ
گٹھ کے موافق نیل گائے ہوتی ہے جب آدھی جنگل میں گیا تو نیل گائے کو

کو گنو کی شکل کے موافق دیکھ کر معلوم کر لیا کہ نیل گائے ہے۔ اسی طرح ہر
ظاہری صفات کا مقابلہ کرنا اور بیان کہلاتا ہے۔

(سوال)۔ ادیان پرمان سے کیا فائدہ ہے
(جواب)۔ نامی اور عام سے تعلق اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ گنو کے
موافق ہونے سے نیل گائے اور ماش یعنی آدم کے موافق ہونے سے
ماش پر فی وغیرہ سینکڑوں دوائیں ادیان سے ہی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی
طرح اور بہت سورتوں پر ادیان سے کام نکلتا ہے
(سوال)۔ شبہ کیسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ ۱۱ ॥ आमे पीशः शब्दः
ارتھ

آپت کہتے ہیں کہ اُس عالم اور ست بولنے والے کو جو چیز کی صفات کو
معلوم کر کے اور ماہیت سے پورا واقف ہو کر اُس کی ہستی اور فوائد کو بیان
کرے یعنی جس چیز کو عقلی و عملی تحقیقات کے ذریعہ جیسا معلوم کیا ہے
اُسکو ویسا ہی بتانے والے کا نام آپت ہے۔ یہ تعریف رشی۔ آریہ اور
بلچھ سب میں برابر آسکتی ہے اور سب اُسی کے مطابق عمل کرتے ہیں
اور سنسار کے ہر ایک پر ارتھ کو ان پرمانوں سے جلان کر کام کرنا چاہئے
اور آپت کے اُپدیش کو مشہد پرمان کہتے ہیں
(سوال)۔ شبہ کتنی قسم کا ہے

(جواب) ॥ ۱۲ ॥ सद्धिविधो दृष्टार्थः दृष्टत्वात्
ارتھ

شبہ دو قسم کا ہے اول وہ جبکہ مطلب دنیا میں اندریوں سے محسوس ہو سکتا
ہے دوسرے وہ جس کا ارتھ اندریوں سے محسوس نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں قسم کے
شبہ پرمان کہتے جاتے ہیں جیسے کسی نے کہا کہ جسکو پتھر کی خواہش ہو وہ یگیہ کرے

اسی کی طرح سے کچھ کامدیا ہونا اندریوں سے محسوس ہو سکتا ہے دوسرے
کسی نے کہا کہ جس کو سورگ کی خواہش ہو وہ کیجیے کہے۔ اب سورگ حاصل
کرنا اندریوں سے محسوس نہیں ہو سکتا کیونکہ سورگ سکھ کا نام ہے۔
پھر سکھ کسی اندری کا دشتے نہیں۔

(سوال)۔ ان پر مالوں سے کوئی پیسہ یعنی چیزیں جاتی ہیں۔

(جواب)

आत्म शरीरं निद्रमार्थं बुद्धि मनः प्रवृत्ति रोग
मैत्र्यभाव फल इत्या पर्वगास्तु प्रमेयं ॥ ६ ॥

ارتھ۔ یہ بارہ چیزیں پر مہم ہیں جن کو پر مالوں سے ثابت کرنے کی ضرورت
ہے۔ اول (آتما) جو دو قسم کا ہے ایک تو وہ جو سارے سمسار میں بھٹک
ہے اور سرگ کی ہے۔ دوسرے وہ جو کرموں کا پھل بھوگنے والا ہے جس کے
بھوگنے کا مکان شری یعنی جسم ہے اور بھوگنے کے واسطے اوزار اندریاں
یعنی حواس ہیں اور بھوگنے کے پدارتھ اندریوں کے ارتھ یعنی وہ چیزیں ہیں
جو اندریوں سے محسوس ہوتی ہیں اور بھوگ بڑھی یعنی گیان سے سب
چیزیں اندریوں سے محسوس نہیں ہو سکتیں۔ اس واسطے پر دیش چیزوں
بھوگ کرانے والا من ہے اور من میں رگ اور دولیش دو قسم کے دولش
یعنی نقص پیدا ہوتے ہیں جس سے پردرتی یعنی کسی کے حاصل کرنے یا تنگ
کی کوشش ہوتی ہے۔ پر تہ بھاو یعنی جنم مرن تناسخ۔ اچھے برے کرموں کا
ایسا بھوگ چل کہلاتا ہے پھل دو قسم کا ہوتا ہے یا تو دکھ جو بندھن کہلاتا ہے
دوسرے اسپرگ جسے مکتی کہتے ہیں۔ انکی زیادہ بحث آگے سوتروں میں آئیگی
(سوال)۔ آتما کے لکشن کیا ہیں؟

(جواب) इच्छा द्वेष मयत्न सुख दुःख ज्ञाना न्या

मनो निद्रा मिथि ॥ १ ॥

(ارتھ)۔ آتما کے یہ نشان ہیں۔ اچھا یعنی خواہش۔ دولیش یعنی نفرت

سکھ یعنی آرام۔ دکھ یعنی تکلیف۔ پرتین یعنی حرکت۔ گیان یعنی علم۔ یہ چھہ تمام کے نشان ہیں۔

(سوال)۔ اچھیا یعنی خواہش کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جس قسم کی چیز سے پہلے آرام ملا تھا اسی قسم کی چیز کو دیکھ کر حاصل کرنے کے خیال کو اچھیا یعنی خواہش کہتے ہیں

(سوال)۔ ددیش یعنی نفرت کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جس قسم کی چیز سے پہلے تکلیف ہوئی تھی اسی قسم کی چیز کو دیکھ کر دور ہی سے رفع کر کے کا خیال نفرت کہلاتا ہے

(سوال)۔ پرتین کس کو کہتے ہیں

(جواب)۔ دکھ کے اسباب کو ددر کرنے کی کوشش اور سکھ کے اسباب کو حاصل کر نیکی کوشش کا نام پرتین ہے۔

(سوال)۔ گیان کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ آتما کے موافق اور مخالف چیزوں کو الگ الگ معلوم کرنا گیان کہلاتا ہے۔ باقی سکھ دکھ کا لکشن خود اسی سوتر میں بیان کرین گے

(سوال)۔ شریر کسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ १॥ शरीरम ॥ चित्त ॥ चित्त ॥ चित्त ॥ चित्त ॥ चित्त ॥

ارتھ۔ جہاں بیٹھ کر اندری ارتھ کے واسطے چیشٹا کرتے ہیں۔ اُسے شریر یعنی جسم کہتے ہیں

(سوال)۔ چیشٹا کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ خواہش یا نفرت کے لائق چیز کے متعلق اس کے حاصل کرنے یا تیاگنے کی کوشش کا نام چیشٹا ہے۔

(سوال)۔ اندری یعنی حواسوں کا آشرے یعنی سہارا کیوں کہا۔

(جواب)۔ جسکی عنایت سے فیض پا کر اپنے دیشیوں کو یعنی مفید یا مضر فریوں کا تحقق ہوتا ہے وہ اُن کا آشرے یعنی سہارا ہے اور وہی شریر یعنی جسم ہے

(سوال)۔ آشرے یعنی سہارا کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ اندری اور ارتھ کے تعلق سے پیدا شدہ سکھ اور سکھ کا جو گیان
میں گننا ہے اُن کا وہی سپارہ ہے اور وہی شری یعنی جسم ہے
(سوال)۔ اندری کیسے کہتے ہیں

(جواب) प्राण रस न चक्षुस्त्वक् श्रोत्राणीन्द्रिय

प्राणि भूतयेभ्यः ॥१२॥

ارتھ

جس سے گندہ یعنی خوشبو اور بدبو کا علم ہوتا ہے اُسے گھران یعنی ناک
کہتے ہیں اور جس سے روپ کا علم ہوتا ہے اُسے آنکھ یعنی چکشو کہتے ہیں
جس سے سپریش یعنی لمس ہوتا ہے اُسے توجا یعنی کھال کہتے ہیں اور جس
سے آواز کو سنتے ہیں اُسے شروتر یعنی کان کہتے ہیں اور جس سے ٹنکین و
بیٹھے رس کا علم ہوتا ہے اُسے رشنا یعنی زبان کہتے ہیں۔

(سوال)۔ اندری یعنی حواس کیسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جو اپنے دشنے کو گرہن کر سکے

(سوال)۔ اندری یعنی حواس کیسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جو اپنے دشنے کو گرہن کر سکے۔

(سوال)۔ یہ اندریان کس سے پیدا ہوتی ہیں

(جواب)۔ پنج بھوتوں سے۔ اگنی سے آنکھ۔ پرتھوی یعنی زمین سے

ناک۔ ہوا سے کھال۔ پانی سے رشنا۔ اور آکاش سے کان پیدا ہوتے

ہیں اور اپنے اپنے دشنے کو گرہن کرتی ہیں

(سوال)۔ بھوت کیسے کہتے ہیں یا کو دشنے ہیں؟

(جواب) प्राथिव्या पस्ते ओ वायु सकाश गति

भूतानि ॥१३॥

ارتھ

زمین۔ پانی۔ آگ۔ ہوا۔ آکاش۔ یہ پنج بھوت ہیں

(سوال)۔ ان بھوتوں کے کون سے گن ہیں جنکو اہ۔ یاں گرہن کرتی ہیں

(جواب) गान्धर्वस्य रूपस्य शब्दाः इच्छित्यादि

गुणास्तद्वत् ॥ १५ ॥

(ارتقہ) - زمین وغیرہ کے گن اندریوں کے ارتقہ نکلتے ہیں۔ زمین کا گن بولتے وہ زمین کی اندری نکتہ کا ارتقہ ہے۔ پانی کا گن رس ہے۔ وہ پانی کی اندری زبان کا ارتقہ ہے۔ بیج یعنی اگنی کا روپ ہے وہ اگنی کی اندری آنکھ کا ارتقہ ہے۔ دایا یعنی ہوا کا گن سپریش یعنی لمس کرنا ہے وہ ہوا کی اندری کھال کا ارتقہ ہے۔ آکاش کا گن سخیہ ہے اس واسطے وہ آکاش کی اندری کان کا ارتقہ ہے۔

(سوال) - بدھی یعنی عقل کسے کہتے ہیں۔

(جواب) बुद्धिस्वरत्नविशौनमित्य

वर्थांतरग ॥ १६ ॥

ارتقہ - بدھی - اپ بدھی اور گیان یہ علیحدہ علیحدہ چیزیں نہیں ہیں بلکہ یہ ایک ہی ہیں۔

(سوال) - کیا بدھی بھوتوں سے بنی ہوئی نہیں۔

(جواب) - اگر بھوتوں سے پیدا ہوتی تو اچیتن اور آتما کے کام کرنے کا کرن یعنی اوزار ہوتی ہے اور اچیتن اوزار کو گیان ہونا ناممکن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وہ دوسری اچیتن چیز ہے تو بھی ٹھیک نہیں کیونکہ جسم جو اس وغیرہ کے مجموعہ سے ایک ہی چیتن ہے اس واسطے بدھی چیتن کے گن یعنی گیان ہی کا نام ہے

(سوال) - من کسے کہتے ہیں

(جواب) युगपज्ज्ञानानुसामि मनसो

विष्णु ॥ १७ ॥

ارتقہ

ایک کال میں دو گیان کا نہ پیدا ہونا یہی من کا نشان یعنی لکشمی ہے۔

(سوال) - من کے ماننے کی کیا ضرورت ہے جب کہ اندریوں سے چل جائیگا

(جواب) سہرتی یعنی حافظ یا یادداشت وغیرہ کسی اندری کا دشتے نہیں اور
 موجود ہیں تو اُن کا گہرین کہ نوالاد سہر اگر نہ جو بیرونی اندریوں سے علیحدہ ہوا
 ہوتا ہے کیونکہ کسی بیرونی اندری کا بہرہ حافظہ نہیں ہے۔ دوسرے جس
 وقت ہم سوچ میں ہوتے ہیں۔ اس وقت جو چیزیں ہمارے سامنے ہوتی
 گذر جاتی ہیں۔ میں اُن کا ذرا بھی گہرا نہیں ہوتا۔ اس سے صاف معلوم
 ہوتا ہے کہ جب من اندریوں کے ساتھ تعلق رکھتا ہے تب ہی گہرا ہوتا
 ہے اور جب من تعلق نہیں رکھتا تب گہرا نہیں ہوتا اگر من نہ ہوتا اور صرف
 اندریوں سے گہرا ہوتا تو ایک کال میں پانچوں اندریوں کے دشتیوں کا گہرا
 ہوا کرتا لیکن ایسا نہیں ہوتا اس واسطے من کو مانا پڑتا ہے
 (سوال)۔ پورتنی کسے کہتے ہیں

(جواب) ۱۰۱۔ اے بھائی! اگرچہ میں نے کہا ہے کہ اگر کسی کو کام کرنا ہے تو وہ کرم مانسنگ لکھاتا ہے۔ اگر من ایلا کام کرتا ہے تو وہ کرم مانسنگ لکھاتا ہے۔ اگر من اور بانی دونوں مل کر اس کام کو کرتے ہیں تو وہ واجہ کرم کہلاتے ہیں۔ اگر من اندری اور جیم مل کر کام میں لگتے ہیں تو وہ شاد پرکے کرم کہلاتے ہیں۔ (سوال)۔ پھر دہتی کس کام میں ہوتی ہے۔

(جواب) میں یا یاب یعنی جو کرم کیا جائے گا خواہ اُس سے بن یعنی فائدہ ہوگا یا یاب یعنی نقصان ہوگا۔
(سوال) - بن کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جس کا پھل آگے کو سکھ ہو یعنی آئے۔ والے سکھ کے سبب کا نام
ہے۔

(سوال)۔ پاپ کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جسکا پھل آگے کو دکھ ہو۔

(سوال ۶) - دیش کسے کہتے ہیں

ममत्वादीत्या शेषः ॥१८॥ (५॥३॥)

(ارتقہ)۔ پرورتی کے کارن یعنی پرورتی کے کرانے والے کو دوش کہتے ہیں

(سوال)۔ پرورتی کا کون کراتے ہیں

(جواب)۔ راک سٹویش اور موہ یہ تینوں جیو کی پرورتی کراتے ہیں یعنی شہ ہیں

(سوال)۔ پریت بھاد کا لکشن کیا ہے

(جواب) ॥ ۱۲۴ ॥ अथ प्रीतिः भूतस्य भूतस्य भूतस्य

(ارتقہ)۔ اندری من اور شریک جو تعلق پیدا ہوا ہے اس کے ٹوٹا جانے کا نام پریت ہے اور پریت کے دوبارہ جنم لینے کو پریت بھلا کہتے ہیں یعنی سو شرم شریکے سہت جیو کا ایک جسم سے نکلنا پریت کہلاتا ہے اور اس کا دوسرے جسم سے تعلق پیدا کرنا پریت بھاد کہلاتا ہے سو یہ انادی جنم سے لیکر مکتی کی حالت تک برابر چلا جاتا ہے۔

(سوال)۔ پریت بھلا کے ہونے کا کیا ثبوت ہے۔

(جواب)۔ سدھی کے سنسکار اور کرموں کا مختلف قسم کا بھوگ کیونکہ جیو کا سبھاؤ اس قسم کا ہے کہ یہ تعلقات سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ اس واسطے جیسے جنم میں جیو رہتا ہے اسی قسم کی عادتوں کے سنسکار عقل میں قائم ہو جاتے ہیں جو بچوں کی ذہانت اور قدرتی اختلاف پر نظر غور سے سوچنے سے اچھی طرح معلوم ہو سکتے ہیں۔ زیادہ بحث پریشا کے موقع پر آئے گی۔

(سوال)۔ پھل کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ॥ ۱۲۵ ॥ अथ फलः भूतस्य भूतस्य भूतस्य

(ارتقہ)۔ پرورتی اور دوش سے پیدا شدہ جو سکھ دکھ کا گیان ہے وہ پھل کہلاتا ہے سکھ اور دکھ کرم کا دیاک یعنی نتیجہ ہیں اور یہ جسم اندری اور اندری کے دشنے اور من کی موجودگی میں ہوتے ہیں اس واسطے جسم کے ذریعہ سے پھل ملتا ہے یہ جو ہیں سکھ دکھ اور مان اپمان وغیرہ برداشت کرتے پڑتے ہیں یہ سب پھل ہے۔ اب یہ پھل ہمیں حاصل کرنا چاہیے اور اس کو چھوڑنا چاہیے اس کے واسطے پھل کے پیدا ہونے سے پہلے دجا کرنا چاہیے۔

(سوال)۔ دکھ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ॥२१॥ वाचना स एव विनाशाय ॥

(ارتقہ) - آزادی کا نہ ہونا اور تکلیف کا ہونا دکھ کہلاتا ہے یعنی من کو جس چیز کی خواہش ہو اس کے نہ ملنے کا نام تکلیف ہے۔
(سوال) - آزادی سے اور دکھ سے کیا تعلق ہے۔

(جواب) - جب انسان کو بھوکہ لگے اور کھانا موجود ہو تو وہ بھوکہ تکلیف نہیں کہلاتی۔ بلکہ کھانے کی موجودگی میں بھوکہ کا کم ہونا تکلیف کہلاتی ہے۔ لیکن جب وہ کھانا موجود نہ ہو تب بھوکہ سخت تکلیف وہ معلوم ہوتی ہے۔ دوسرے مزدور لوگ اپنے مکان میں رہتے ہیں انہیں کچھ تکلیف محسوس نہیں ہوتی لیکن ان کو اس مکان سے باہر جانے کی ممانعت کر دی جاوے تو وہ مکان ان کی مصیبت کا گھر ہو جائے گا۔

(سوال) - اگر آزادی کا ہونا ہی دکھ ہے تو جیو کبھی کت نہیں ہو سکتا کیونکہ پرانا تاکے نیوں میں بندھا ہوا ہے۔

(جواب) - چونکہ پرانا جیو کے اندر باہر موجود ہے۔ اس واسطے ان سے سکھ حاصل کرنے کے واسطے جیو کو کسی سامان کی ضرورت نہیں اس واسطے وہ پابند نہیں۔ بلکہ مادی سکھ کے واسطے من۔ اندری اور سامان کی ضرورت ہے۔ ان میں سے ایک کی کمی سے بھی سخت تکلیف ہوتی ہے۔
(سوال) - کتنی کیا چیز ہے۔

(جواب) ॥२२॥ वाचनं विनाशाय ॥

(ارتقہ) - اس دکھ کے پنجہ سے یا کل چھوٹ جانا اور کتنی کہلاتی ہے۔
(سوال) - کیا دکھ کے اتینا بھاؤ کا نام کتنی ہے۔

(جواب) - اگر دکھ کے اتینا بھاؤ یعنی محض عدم کا نام کتنی رکھا جاوے تو وہ کتنی جیتن جیو اتما کی نہیں ہو سکتی بلکہ جڑھ جیو کا ہر دم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جڑھ چیزوں میں من کے نہ ہونے سے کسی دکھ کا نام و نشان بھی نہیں ہوتا اس واسطے دکھ ہو کر بالکل دور ہو جانا کتنی کہلاتی ہے۔

(سوال) - اگر دکھ کا ہو کر چھوٹ جانا کتنی تسمیر کر لیا جاوے تو تسمیشتی

اور ستمیاری جاگرت اور ستمیاری کے دھوکے چھوٹ جاتے ہیں اس واسطے وہ کہتی کہ لاجپتگی
(جولہ پتہ) سب شے ہوتا تھا کا نام کئی نہیں ہو سکتا بلکہ کہتی کہ واسطے
ایک مثال ہو سکتی ہے کیونکہ ستمیاری اور ستمیاری کے کھوں کا جھوٹا شرم شریر
موجود ہوتا ہے اور کئی نئی حالت میں ستمیاری یعنی جسم لطیف موجود ہیں ہوتا
(سوال) کہتی ہیں دھوکہ ناش ہو جاتا ہے تو ستمیاری میں سب لاجپتگی

ہو جاتا ہے چاہیں۔
(جواب) کہ جواب اسی واسطے لارشی نے بالکل دھوکہ سے علیحدہ ہونا کہتے
کہا کہ دھوکہ کے ناش کو کہتی بتلاتے۔

(سوال) کہ کیا ایک دفعہ دھوکہ سے چھوٹ کر پھر بندہ صحت میں تو جو نہیں آتا۔
(جواب) کہ آتا ہے کیونکہ سادھنوں سے پیدا شدہ کمی تپتہ نہیں ہو سکتی۔

(سوال) کہ جب دھوکہ کا ذرا بھی تعلق نہ رہا اور ستمیاری گمان چو دھوکہ پیدا ہوئے
کا سبب تھا اور ہو گیا تو پھر دھوکہ کس طرح پیدا ہو سکتا ہے

(جواب) کہ ستمیاری گمان کو دور کرنے والا جو دیکھ لیم سے پیدا شدہ ت گمان
سب سے جب کہتی ہیں وہ دونوں کی تعلیم کا پھیلاؤ بند ہو گیا تو جیو کا گمان کم ہوتا
گیا اور آخر اپنی حاصل اور فطرتی گمان کی حد تک پہنچ گیا جس سے پھر بندہ
میں آنا ممکن ہو گیا نہ یا وہ بحث آگے آئے گی
(سوال) کہ ستمیاری شک کسے کہتے ہیں

(جواب) کہ ستمیاری کے پانچوں پانچوں میں ستمیاری

सत्त्वानुपलब्धव्यवस्थातरश्च

शे। का चेशो निमर्श संशयः ॥ २३ ॥

(اگر تھ) کہ جہاں عام صفات تو مل جاویں اور خاص صفات کو معلوم کرنے
کے واسطے جو چاہو پیدا ہوتا ہے وہ ستمیاری یعنی شک کہلاتا ہے جیسے کسی
شخص نے دور سے لکڑی کا ٹھونڈ دیکھا اور انسان کی برابر ہوتا اور اونچا
دیکھ کر کہ شک پیدا ہو لکڑی آدمی ہے یا ٹھونڈ ہے۔ اس کی تحقیقات
مشرع کی کہ لکڑی آدمی ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں ضرور ملتے۔ اس واسطے

علوم کرنا چاہئے

(سوال) - اس درشتانت کے سامان دہرم یعنی عام صفات کو سنیں ہیں
(جواب) - الہائی - موٹائی وغیرہ صفات ہیں اور آتما پاول وغیرہ کلہنا و
چلنا وغیرہ خاص صفات ہیں جو انسان میں ہیں اور ٹھنٹ میں نہیں ہیں۔
(سوال) - - کسے کس حالت میں ہوتا ہے

(جواب) - جب تک چیز کی مہارت کا شک شک علم نہیں ہوتا
جیسے جو لوگ آتما کے گن سے ناواقف ہیں ان کے اس بات کا شک ہے کہ
آتما ہے یا نہیں لیکن جب ان کو آتما کے گنوں کا گیان ہو جاتا ہے - تب
ان کو شک نہیں ہوتا۔

(سوال) - جبکہ نش کو مکتی کے واسطے ہی محنت کرنی چاہئے اور کاہلوں
میں عمر گزارنا فضول ہے - تو کیوں اس قدر فضول جھگڑے کرتے ہیں۔
(جواب) - چونکہ آتما کو سنسار کے ہر ایک پدارت سے کسی نہ کسی قدر
پر تعلق پیدا ہوتا ہے - جس سے آتما کو شک پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ چیز میری
واسطے مفید ہے یا مضر اگر مفید معلوم ہوگی تو اس کے گرن کرنے کی کوشش
ضرور ہوگی اور اگر مضر ہوگی تو اس کے تیل گنے کی کوشش ضرور ہوگی - اس
واسطے انسان کو شک گیان کو بالکل دور کر دینا چاہئے جس کا علاج سوا اسے
تو گیان کے دوسرا نہیں ہو سکتا۔

(سوال) - بھو یو جن یعنی مقصد کسے کہتے ہیں

(جواب) - यमर्थं मोक्षकृत्य भवते ते तत्प्रयोजनम्
(اثر تھ) - جس چیز کو آتما کے موافق یا مخالفت سمجھ کر حاصل کرنے یا چھوڑنے
کا خیال یقینی طور پر جس واسطے ہوتا ہے وہی بھو یو جن یعنی مقصد یا غرض
کہلاتی ہے

(سوال) - درشتانت یعنی شال کسے کہتے ہیں

(جواب) - लौकिक प्रतीकारणं यस्मिन् यथे

॥ २१ ॥

(ارتھ)۔ عام طور پر جو لوگ کسی بات کو مانتے ہیں وہ لوگ یعنی عام کہلاتے ہیں اور جو لوگ ہر ایک سہتی کے گنوں کو عقلی و علمی دلائل سے تحقیقات کر کے اس کو جانتے ہیں وہ پریکٹک یعنی محقق کہلاتے ہیں۔ جس چیز کو محقق اور غیر محقق ایک سا سمجھتے ہیں اُسی کو مثال یعنی درشتانت کہتے ہیں۔ درشتانت کے اختلافات سے ہی مخالفوں کے سدھانتوں کی ترویج کیجاتی ہے اور درشتانت کے ٹھیک ہونے سے اپنے مسلمہ مسائل کو مضبوط کیا جاتا ہے۔ (سوال)۔ سدھانت کسی مسلمہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ सन्निधिकाणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ॥ २५ ॥ (ارتھ)۔ سدھانت تین قسم کے ہوتے ہیں اول تنتر سدھانت۔ دوسرے ادھی کرن سدھانت۔ تیسرے ابھیوگم سدھانت۔ اور تنتر سدھانت دو قسم کا ہے۔

(سوال)۔ تنتر کسے کہتے ہیں (جواب)۔ تنتر اُسے کہتے ہیں کہ بہت سے ایسے پدارتھوں کا جس میں ایک کے ساتھ دوسرے کا تعلق ہو ذکر آوے۔ اُس کو تنتر کہتے ہیں شاستروں کو جس میں ہر ایک ضروری بات کا جو انسان کی مکتی کے واسطے لازمی ہے ذکر و بحث ہو جود ہے۔

(سوال)۔ دو قسم کے تنتر سدھانت کو لیتے ہیں

(جواب) सर्वतः प्रतितः प्राधिकारणाभ्युपगम

संस्थितिर् धातारभावात् ॥ २६ ॥

(ارتھ)۔ ایک تو سر و تنتر سدھانت کہلاتا ہے اور دوسرا پرتی تنتر سدھانت کہلاتا ہے

(سوال)۔ سر و تنتر سدھانت کسے کہتے ہیں

(جواب) सर्वतः प्राविरोधस्तत्राधिकृतार्थः

सर्वतः प्रविरोधस्तत्राधिकृतार्थः ॥ २७ ॥

(ارتھ)۔ جس بات کے مخالف کسی شاستر میں پرمان نہ ملے اور اُس کو ایک

شاستر نے بیان کیا ہو اُسے سر و تنتر سدھانت یعنی مسائل مسئلہ کہتے ہیں جیسے ناک وغیرہ اندری یعنی حواسوں سے خوشبو وغیرہ کا علم ہوتا ہے۔ اُس کے خلاف کسی شاستر میں ثبوت نہیں لگایا پر تھوی وغیرہ پانچ بھوت ہیں یعنی ہر ایک بات کو پران سے تحقیقات کر کے ماننا چاہئے۔
(سوال ۱)۔ پرتی تنتر سدھانت کسے کہتے ہیں

(جواب) समाजत-त्रसिद्धः परतं त्रसिद्धः प्राप्ते
त-त्र सिद्धताः ॥ १६ ॥

(ارتھ)۔ جو اسی خیال کی پشتوں میں تو ثابت ہو اور دوسرے خیال کے شاستر والے اس کی تردید کریں تو وہ پرتی تنتر سدھانت یعنی ایک دلشی رائے کہلاتی ہے جیسے نیاٹے شاستر کے خیال کے آدمی دنیا کی پیدائش اپنے ہی کرموں سے مانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اُس کے خلاف کاریہ کو نتیجہ مانتے ہیں
(سوال ۲)۔ ادھی کرن سدھانت کسے کہتے ہیں

(جواب) यामसिद्धाव न्य प्रकाश सिद्धिः :
सोधिकरण सिद्धांतः ॥ ३० ॥

(ارتھ)۔ جس چیز کے ثابت ہونے سے دوسری چیز بن ثابت ہو جائے اور اُس کے ثابت ہونے کے بغیر ثابت نہوں تو جس چیز کی سدھی یعنی ثابت نہ ہونے سے اور چیزیں ثابت ہوں وہ ادھی کرن سدھانت ہے جیسے جسم اندریوں سے جانتے والا آتما علیحدہ ہے۔ کیونکہ درشن لیتی دیکھنے اور چھونے سے ایک ہی چیز کو معلوم کرنے سے معلوم ہوتا ہے اگر آتما ان سے علیحدہ نہ ہوتا تو اندری یعنی حواس کو اپنے مقررہ دشتے کا علم تو ہوتا لیکن جس چیز کو دوسری اندری نے معلوم کیا ہے اس کا علم یہ نہ ہوتا مثلاً ایک چیز بڑھے کو آنکھ سے دیکھتی ہے اور ہاتھ سے پکڑ کر خیال کرتی ہے کہ جس کو دیکھا تھا اُسی کو اٹھاتا ہے کیونکہ اندری یعنی حواس تو بہت سے ہیں اور وہ اپنے مقررہ دشتوں کو معلوم کرتی ہیں۔

(سوال ۲) - مقررہ دوشے یعنی معلوم کرنے کی چیز کیا ہے
(جواب) - گیتا یعنی جاننے والا اور گیان کے اسباب علیحدہ درجہ یعنی
جوہر کے سہارے رہنے والے جوگن یعنی عرض میں وہ مقررہ دوشے ہیں
یہ سارے دوشے آتما کے شمعہ ہونے سے شمعہ ہو سکتے ہیں۔ اس کے
بغیر نہیں ہو سکتے۔

(سوال ۱) - ابھیوہگم سدھانت کسے کہتے ہیں

(جواب) - प्रप्रीक्षिताभ्युपगमात् तद्विशेषतो

३१॥ ॥ ३१ ॥

(ا ر تھ) - عام طور پر ایک چیز کا علم ہونے کے بعد خاص طور پر اس کی
صفات کا امتحان ہونا ابھیوہگم سدھانت کہلاتا ہے۔ جیسے کہیں کہ مشہد
یعنی کام درجہ یعنی جوہر ہے درجہ کو جوہر مانکر یہ معلوم کرنے کی کوشش
کرنا کہ یہ درجہ نیت ہے یا انتہی ہے۔ کلام کی ہستی کو تسلیم اور اس کے نیتہ
اور انتہی ہونے کا دیا کرنا۔ یہ ابھیوہگم سدھانت سمجھنا چاہیے۔
(سوال) - ابویب کسے کہتے ہیں

(جواب) - प्रतिज्ञा हेतु दाहोपनयननिगम

मान्य वयसः ॥ ३२ ॥

(ا ر تھ) - پرتگیا یعنی دعوے بہیتو یعنی ثبوت دعوے اور پرمان یعنی
مثال۔ اوپنے اور نگمن۔ یہ پانچ ادیب ہیں کہ جو انومان پرمان کیواسطے
کام آتے یا ان پانچوں کی مجموعی حالت کا نام انومان ہے۔ لیکن بعض
نیاے کے ماننے والے دس ادیب کہتے ہیں وہ یہ پانچ اور بتلاتے
ہیں۔ پہلے (جگیا سا)۔ یعنی جاننے کی خواہش۔ دوسرے (سکشیپتی)
یعنی شک۔ تیسرے (شکیہ پراپتی) یعنی امکان حصول (چوتھے) پریوچن
یعنی غرض۔ پانچویں (سنشے بھو داس) مخالفت کے اعتراض کو بیان
کر کے اس کی تردید کرنے کا خیال
(سوال) - پرتگیا یعنی دعوے کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ۱۱ ۳۳ ۱۱ **साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा**

(ارتھ) - جانے لائق دہرم یعنی صفات سے موصوف کو معلوم کرنا دعویٰ کہا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاوے کہ کلام انیتہ یعنی فانی ہے یا آتما جیتن ہے (سوال) ہیتو یعنی دلیل دعوے کسے کہتے ہیں

(جواب) ۱۱ ۳۴ ۱۱ **उदाहरण साध्यात साध्यसाधनं हेतुः**

(ارتھ) - اودہرن یعنی مثال کی مطابقت سے قابل ثبوت کو ثابت کرنا ہیتو یعنی دلیل کہلاتی ہے اور جو دہرم سادھید یعنی قابل ثبوت چیزیں ہوں اسی دہرم کو مثال میں دکھا کر اُس دہرم کو ثابت کرنے کی یہی دلیل ہے۔ جیسے پرتگیا میں دعوے کیا تھا کہ کلام فانی ہے اس کی دلیل یہ بتلانا کہ پیدا شدہ ہونے سے ہے۔ کیونکہ جو چیز پیدا شدہ ہیں وہ سب تاش والی بنی جاتی ہیں۔

तथा वैधर्म्यति ॥ ३५ ॥

(سوال) - کیا ہیتو یعنی دلیل مثال کی مطابقت سے ہوتی ہے۔

(جواب) ۱۱ ۳۵ ۱۱ **साध्यसाध्यातद्वैतमभावाद्दृष्टान्त उदाहरणम्**

(ارتھ) - مثال کی مخالفت ہونے سے بھی اگر کسی چیز کا ثبوت بیان کیا جائے تو وہ بھی ہیتو یعنی دلیل کہلاتی ہے۔ جیسے کلام کیوں انیتہ یعنی فانی ہے۔ (جواب) پیدا شدہ ہونے سے اس کے اختلاف سے پایا جاتا ہے کہ جو پیدا شدہ نہیں ہے وہ فانی نہیں جیسے آتما وغیرہ

مفرد چیز ہیں

(سوال) - اوداہرن یعنی مثال کسے کہتے ہیں

(جواب) ۱۱ ۳۶ ۱۱

(ارتھ) - قابل ثبوت کے مثل دہرم والا ہونے سے اُن دونوں کے دہرم کا مقابلہ کرنا مثال ہے اور سادھید دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک موصوف - دوسری صفت جیسے کسی نے کہا شبد یعنی کلام میں فانی پن ہے یعنی وہ فنا ہونے والا ہے۔ دوسرے کلام فانی ہے۔ ہر ایک جو چیز

میں فانی بن موجود نظر آتا ہے۔

(سوال)۔ انتیہ یعنی فانی کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ ممکن الوجود کو جس کا پیدا ہونا اور ناپ ہونا لازمی ہو۔

(سوال)۔ فانی بن یعنی انتیہ کیا چیز ہے۔

(جواب)۔ پیدائش کا ہونا۔ اب جو چیز پیدا شدہ ہوگی اس میں فانی بن کے

موجود ہونے سے اسکا فانی ہونا ضروری ہے۔ جہاں پیدائش کا عدم ہوگا

وہاں فانی بن کا بھی عدم ہوگا یعنی کوئی پیدا شدہ چیز باقی نہیں رہ سکتی

اور نہ کوئی ازلی چیز فانی ہو سکتی ہے۔

(سوال)۔ کیا مثال صفات کے مطابق ہونے میں یہی دیکھائی ہے یا

کوئی دوسری صورت بھی ہے۔

(جواب) ॥ ۳۵ ॥ तद्धि पथ्य यावद् विपरीतम्

(ا ر قہ)۔ بعض ہوتوں پر صفات کی مخالفت میں بھی مثال دیکھائی ہے

جیسے کسی نے کہا کلام فانی ہے پیدا شدہ ہونے سے۔ جو پیدا شدہ نہیں

وہ فانی نہیں جیسے آتما پر ماتا وغیرہ۔ یہ آتما وغیرہ کا درشتانت مخالف

صفات سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ کلام کو فانی ثابت کرنا تھا جس کے واسطے

پیدا شدہ ہونا دلیل دے کر مثال کے وقت بتلایا کہ جو پیدا شدہ نہیں وہ

فانی نہیں۔ جیسے آتما پر ماتا وغیرہ۔ یہ آتما وغیرہ کا درشتانت مخالف صفات

سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ کلام کو فانی ثابت کرنا تھا جس کے واسطے پیدا شدہ ہونا

دلیل دے کر مثال کے وقت بتلایا گیا کہ جو پیدا شدہ نہیں وہ فانی نہیں جیسے

آتما وغیرہ۔ اس مثال سے ثابت کیا کہ پیدا شدہ چیز میں فانی ہیں۔ اس کی

وجہ صاف یہ ہے کہ ایک کنارہ والا دریا دنیا میں نظر نہیں آتا۔ اس مثال

میں پیدائش کا عدم ہی فانی ہونے سے الگ رکھنے والا بتایا گیا۔ چونکہ

پیدائش اور عدم یہ دو کنارے ہر ایک ممکن الوجود معلول کے ہیں۔

اس واسطے ایک کنارہ والا کوئی ہو نہیں سکتا۔ یہ سمجھ کر مثال متذکرہ بالا

دی گئی۔ بس جہاں مثال قابل ثبوت چیز کے مخالف صفات میں دیکھا ہے

جیسے پیدا شدہ کو فانی بتلانے کے واسطے ازلی چیز کو باقی بتلایا اور جہاں مطابق صفات والی چیز کی مثال دیکر اس کے مطابق رہم کو ثابت کیا اس واسطے دونوں قسم کے ادواہر ان یعنی شالین ہو سکتی ہیں۔
(سوال) اوپنے کسے کہتے ہیں

(جواب) उदाहरणपेक्षास्तथैव उपसहारा नतथेति
जासाध्यस्योपन्यः ॥ ३८ ॥

(ارتھ)۔ جہاں مثال میں اور ثابت کرنے والی چیز کی صفات کی مطابقت دکھلا کر یہ کہا جاتا ہے جیسے تھالی وغیرہ پیدا شدہ چیزوں کو فانی دیکھا ہے اور کلام کو بھی تھالی وغیرہ کی طرح پیدا شدہ معلوم کیا ہے اس واسطے یہ تمنا کہ جس طرح تھالی وغیرہ پیدا شدہ چیزیں فانی ہیں۔ اسی طرح پیدا شدہ کلام بھی فانی ہے۔ اسی طرح جہاں آتما وغیرہ ازلی چیزوں کو ناش ہوتے نہ دیکھ کر یہ خیال کرنا کہ کلام چونکہ ازلی نہیں اس واسطے یہ نیت نہیں۔ انوں کے پانچوں ادیوں کی ٹھیک بحث آگے لکھی جائے گی
(سوال)۔ نگوں کسے کہتے ہیں

(جواب) हेत्वपेक्षात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं
निगमनम् ॥ ३९ ॥

(ارتھ)۔ جہاں صفات کی مطابقت یا مخالفت سے دعوے کو ثابت کر کے پھر دہرانا ہے اسے نگوں کہتے ہیں جیسے کسی نے دعوے کیا کہ پہاڑ میں آگ ہے۔ جب اس دعوے کے واسطے دلیل انگی تو کہا دھوئیں کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ جب پھر مثال پوچھی کہ کیا ثبوت ہے کہ جہاں دھواں ہو وہاں آگ ہوگی تب جواب ملتا ہے کہ سوئی گھر میں آگ سے دھواں نکلتا دیکھا ہے اس واسطے پہاڑ میں بھی آگ سے دھواں نکلتا ہے۔ جہاں دھواں ہوگا وہیں آگ ہوگی۔ اس واسطے پہاڑ میں ضرور ہی آگ ہے۔

(سوال)۔ دعوے کو الگ بتلائیے۔

(جواب)۔ پہاڑ میں آگ ہے یہ دعویٰ ہے۔ دھوئیں والا ہوتا ہے اس
دعویٰ کی ہیت تو یعنی دلیل ہے اور رسوئی گھر میں آگ سے دھوئیں کا اٹھنا
اور دھوئیں یعنی مثال ہے اور جہاں جہاں دھواں ہوگا وہیں آگ ہوگی۔ یہ
ادب ہے ایسے ہی پہاڑ میں آگ ہے یہ نکتہ ہے۔
(سوال)۔ ترک یعنی اعتراض کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ **अविज्ञात तत्त्वे र्थे कारणी पंपति तत्त्वज्ञानं**
नार्थमुद्दस्तर्कः ॥ ४०॥

(ارتقا)۔ جس چیز کی ماہیت کو ٹھیک طور پر نہ جانتے ہوں اس کے جاننے
کی خواہش کا نام جگیا سا ہے یعنی میں اس چیز کی ماہیت کو جان لوں اور
جس چیز کے جاننے کی خواہش ہے اس کی صفات کو علیحدہ علیحدہ کر کے
دچار کرنا کہ کیا یہ پدارتھ اس قسم کا ہے یا دوسری قسم کا اور چیز کی ماہیت
کا دچار کرنے میں جو رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں جس سے خیال ہوتا ہے کہ ایسا
ہو سکتا ہے یا نہیں اس قسم کے بار بار شکوک کے پیدا ہونے کا نام ترک ہے
یہ جو جاننے والا جاننے لائق چیز کو جانتا ہے پھر اس میں خیال کو تلے کہ
کیا یہ چیز پیدا شدہ ہے یا ازلی ہے اس طرح جس صفت کا ٹھیک ہو
اس میں دچار کرنا کہ اگر یہ پیدا شدہ ہے تو ایسے کئے ہوئے کرموں کا بھل
بھوگنے کے واسطے پیدا ہوتا ہے یا کوئی اور سبب ہے۔
(سوال)۔ ترک کرنے کا مطلب کیا ہے۔

(جواب)۔ تنوگیان یعنی چیز کی اصلی ماہیت کو جاننا۔ کیونکہ جس چیز کی
ماہیت کو ٹھیک طرح پر نہیں جانتے اس سے اکثر نقصان پہنچتا ہے۔
(سوال)۔ ترک کتنی قسم کا ہے

(جواب)۔ پانچ قسم کا۔ اول آتما شرے۔ دوسرے اینوتیا شرے
تیسرے چکر کا شرے الا ستم۔ تدثیر باد تھا پر سنگ۔
(سوال)۔ آتما شرے کس کو کہتے ہیں

(جواب)۔ خود ہی مدعی اور خود گواہ ہو یعنی اپنے دعوے کو ثابت کرنے

کے واسطے اس دعوے کو ثبوت بتلانا۔ مثال کسی نے پوچھا کہ قرآن کے خدا کا کام ہونے میں کیا ثبوت ہے۔ اس نے جواب دیا قرآن میں لکھا ہے (سوال) ایونیا شرے کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ جہاں دوجیزوں کی مدھی ایک دوسرے کے بغیر ثابت نہ ہو سکے جیسے کسی نے کہا کہ خدا کی ہستی میں کیا ثبوت ہے۔ جواب دیا قرآن کی تحریر۔ اب سوال یہ کہ قرآن کے سمجھا ہونے کا کیا ثبوت ہے۔ جواب کلام الہی ہوتا۔ اس قسم کی گفتگو صحیح نہیں ہو سکتی۔ ایک معتبر گواہ دوسرے کو اپنی شہادت سے معتبر ثابت کر سکتا ہے اور دو غیر معتبر ایک دوسرے کی معتبر ثابت کرنے سے قابل اطمینان نہیں ہو سکتے۔ (سوال) کس طرح پر تحقیقات ہو سکتی ہے

(جواب)۔ विभूश्य पक्षमाते पक्षाम्यामथा व (جواب)

धासा निरायः ॥४९॥

(ارتھ)۔ اپنے پکس کے ثابت کرنے کے واسطے پرمان وغیرہ سادھتوں کو کام میں لانا اور دوسرے کے پکس یعنی دعوے کو اُس کی خرابیوں بتلا کر رد کرنا یہ طریقہ تحقیقات کا ہے اور جن اسباب سے اپنے پکس کی ہستی کا ثبوت اور مخالف کے دعوے کی تردید کرنا ہے تحقیقات یا تصدیق یعنی کرنے کہلاتا ہے۔

نیائے درشن کے پہلی ادھیائے کا پہلا آہنگ ختم ہوا

(سوال)۔ بادی یعنی بحث کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ प्रमाण तर्क साधनो पालम्भः सिद्धान्ता

विशदः पञ्चाशदधिको पपन्नः पक्ष प्रति पक्ष प्रविशति विवादः (ارتھ)۔ ایک چیز کی مخالفت صفات کو لیکر پرمان۔ ترک سادھن اور غلطیوں کے دکھلانے سے اصلیت کے برخلاف نہ ہو کر دعوے وغیرہ انوں کے پانچوں حصوں کو لئے ہوئے جو سوال و جواب کرنا ہے اُسے بادی یعنی بحث

کہتے ہیں جو شخص بلا پرمان دئے گفتگو کرتا ہے وہ بحث کرنا نہیں جانتا۔ مثلاً کسی نے کہا آتا ہے۔ مخالف کہتا ہے کہ آتا نہیں ہے۔ اب اس پر دونوں طرف سے پرمان اور دلائل سے سوال دچواب کرنا بحث ہے لیکن جہاں مختلف چیزوں میں دو مخالف صفتیں بیان کی جادیں وہ بحث نہیں کہلاتی جیسے کسی نے کہا آتا نیتہ ہے۔ دوسرا کہتا ہے شبید یعنی کلام انتیہ ہے چونکہ نیتہ اور انتیہ دو متضاد صفتیں دو مختلف چیزوں میں ہیں اس واسطے یہاں پر بحث نہیں کہلاے گی۔ کیونکہ ایک چیز میں دو متضاد صفات نہیں رہ سکتیں۔ جہاں دو متضاد صفات نظر آئیں ان میں سے ایک صحیح ہوگی دوسری غلط۔ غلط کو صحیح سے علمدہ کرنے کے واسطے بحث کی جاتی ہے لیکن مختلف دو چیزوں میں دو متضاد صفتیں رہ سکتی ہیں اس واسطے دہاں پر غلطی کا احتمال نہیں اور جہاں غلطی کا احتمال نہ ہو دہاں بادل کی ضرورت ہی نہیں۔

(سوال)۔ سدھانت یعنی اصلیت کے برخلاف نہ ہو یہ کیوں کہا (جواب)۔ اپنے سدھانت کی پرداہ نہ کر کے اس کے مخالف کہنا جلب بتنڈا ہو جاتا ہے وہ بادل یعنی بحث نہیں کہلا سکتا۔ (سوال)۔ جلب کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ यद्येको पपे च कूलजातिनिग्रहस्थान

साधनीपालम्भो जलम् ॥ ४३ ॥

(اگر تھ)۔ پرمان ترک وغیرہ سادھنوں سے جن کا ذکر سوتر نمبر ۴۲ میں آیا ہے۔ حاصل ہو کر پھیل جاتی اور نگہ ستھانوں کے اعتراض سے بحث کرنے کا نام جلب ہے۔ کیونکہ باد میں ہارجیت نہیں ہوتی اس میں صرف ست است کی تحقیقات مد نظر ہوتی ہے۔ لیکن جب ہارجیت کیواسطے ہوتا ہے دہاں کہیں پھیل سے کام لیا جاتا ہے۔ کہیں نگہ ستھانوں کی بحث کی جاتی ہے۔

(سوال)۔ جلب اور باد میں کیا فرق ہے۔

(جواب)۔ اول تو ان دونوں قسم کے مباحثوں کے اغراض بھی مختلف ہوتے ہیں یعنی باد سے غرض چیز کی ماہیت کا جاننا اور جلیب سے غرض مباشرت میں بازی لیجانا ہوتا ہے۔ دوسرے باد میں چھل وغیرہ سے کام نہیں لیا جاتا لیکن جلیب میں یہ بھی کام آتے ہیں کیونکہ اصلیت کو معلوم کرنے والا تو چھل وغیرہ سے کام نہیں لے سکتا۔ لیکن حجت کی خواہش کرنے والا چھل سے کام لے سکتا ہے اس واسطے تحقیقات کی غرض سے بحث کا نام یاد اور با حجت کی غرض سے جو بحث کی جاتی ہے اس کا نام جلیب ہے۔

(سوال)۔ تبندہ اکیسے کہتے ہیں

جواب ۱۱۵۸۱ ॥ **सम्यक्प्रमाणस्य नैवेदितस्य** (ارتقہ)۔ بحث جب اس قسم کی ہو کہ کوئی فرق اپنا کوئی سدھانت نہ رکھے بلکہ دوسرے کے خیال کی تردید کرنا ہی اپنی غرض سمجھے تو اس بحث کو تبندہ کہتے ہیں اور اس قسم کی بحث سے چیز کی ماہیت کا علم کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا۔

(سوال)۔ کیا تبندہ کرنے سے چیز کی ماہیت کا علم نہیں ہوتا

(جواب)۔ نہ تو اس قسم کی بحث کرنے والوں کی غرض تحقیقات ہوتی ہے اور نہ ہی اس طریقہ سے غرض پوری ہو سکتی ہے کیونکہ تحقیقات دونوں یکسر رکھ کر ہوتی ہے جس طرح ترازو کے دو پلٹوں سے تو ہر چیز کا وزن معلوم ہو سکتا ہے لیکن ایک پلٹے سے کبھی وزن نہیں معلوم ہوتا تبندہ کرنے والے کسی چیز کی ماہیت کو ثابت کرنے کے واسطے تیار نہیں ہوتے بلکہ مخالف کے دعوے کی تردید کرنا ہی ان کا مقصد ہوتا ہے۔

(سوال)۔ ہیتوا بھاس کہتے ہیں

(جواب) **सम्यक्प्रमाणविरुद्ध प्रकरणा समसाध्य**

समातीत कालाहेत्वाभासः ॥ ४५॥

(ارتقہ)۔ پانچ قسم کے ہیتوا بھاس یعنی ایسی دلیل ہیں جو ظاہر دلیل بھی جادے اور اصل میں دلیل نہ ہو وہ پانچ قسمیں ہیں۔ اول سو بھار دوسرے

برودھ یعنی مخالفت - تیسرے پر کرن ہم - سادھیہ سم - پانچویں کا لائیت - یعنی بے وقت -

(سوال) - سو بھچار کسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ ۴ ۵ ॥ **अनेकालिका सव्यभिचारः**

(ارکھ) - سو بھچار کہتے ہیں - ہر عائی کو جو ایک جگہ پر قائم نہ رہے - دعوے کے ثبوت میں ایسی دلیل پیش کرنا جو دعوے کو چھوڑ کر اور مقاموں پر بھی چلی جلوے سو بھچاری کہلاتی ہے جیسے کسی نے کہا کلام نیتہ یعنی ہمیشہ رہنے والا ہے جب اُس سے اس کے واسطے ثبوت مانگا تو کہا سپریش یعنی لمس نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ انیتہ یعنی فانی گھڑے میں لمس یعنی سپریش والا ہونا دیکھتے ہیں - اب نیتہ ہونے کے واسطے جو سپریش والا نہ ہونا دلیل دی گئی ہے - یہ دلیل بوجھاری یعنی مخالفت چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ دکھ سکھ سپریش دے نہ ہونے پر بھی انیتہ ہیں اور مالو سپریش والا ہونے پر بھی نیتہ ہے - اس واسطے ایسی دلیل کو ہتھیو ابھاس کی قسم اول یعنی بوجھار ہتھو کہتے ہیں - چونکہ آتما وغیرہ نیتہ چیزیں بھی سپریش والی نہیں اور دکھ سکھ وغیرہ انیتہ چیزیں بھی سپریش والی نہیں اس واسطے سپریش والا نہ ہونا ہی انیتہ ہونگی دلیل کبھی نہیں ہو سکتی اور جب سپریش والا ہونا انیتہ ہونے کی دلیل بھی صحیح نہیں ہو سکتی جو دلیل دونوں قسم کی اشیاء پر عادی ہو وہ دلیل ہی نہیں بلکہ دلیل کا عکس ہے

(سوال) - درودھی کسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ **सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः**

(ارکھ) - جو دلیل بجائے اپنے دعوے کا ثبوت ہونے کے اُسی کے خلاف ہو اُسے درودھی یعنی مخالفت کہتے ہیں - جس چیز کو ثابت کرنا ہو اُس کے خلاف دلیل دینا درودھ کہلاتا ہے جیسے کسی نے کہا پہاڑ میں آگ ہے پوچھا کیا ثبوت ہے تو جواب دیا کہ چشمرہ والا ہونے سے - چونکہ پہاڑ کے چشمرے پانی آتا ہے اس واسطے پہاڑ میں آگ ہے - چونکہ یہ دلیل بجائے اگنی کے

ہستی کے ثابت کرنے کے اُس کی ہستی کو ثابت کرتی ہے۔ اس لئے اس کو
درودھی کہتے ہیں۔

(سوال)۔ پر کرن سم بتیو ابھاس کس کو کہتے ہیں

(جواب) यस्मात्प्रकारा चिन्ता सनिर्गया र्घमप

दिष्ट प्रकरा सम ॥ ४ ८ ॥

(ارتقہ)۔ جس سبب سے چیز کی تحقیقات کی ضرورت ہو اگر اُسی کے ثبوت
پیش کیا جاوے تو پر کرن سم یعنی قابل تحقیقات کے ثبوت میں غیر مسلمہ
ثبوت اور اُس کے مطابق ثبوت دینا یعنی جس چیز کے علم پر پورا یقین
نہ ہو اور مایہ بحث بھی وہی چیز ہو اُسی کو ثبوت بتلانا پر کرن سم کہلاتا ہے۔

(سوال)۔ پر کرن کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ ایسے مضمون کو جسکی تحقیقات مد نظر ہو اور جس کی صفات
میں اختلاف رائے کی وجہ سے ہر ایک قسم کا علم یقینی نہ ہو بلکہ شک ہو
وہ تحقیقات کی غرض سے پیش ہونے پر پر کرن کہلاتا ہے

(سوال)۔ چیتا کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ شک یہ علم کو علم یقین بنانے کے واسطے جو سوال و جواب کے
جاتے ہیں خواہ وہ اپنے ہی دل میں ہوں یا دوسروں کے ساتھ وہ چیتا
یا دچار کہلاتی ہے۔ اب پر کرن سم کی مثال پیش کرتے ہیں۔ جیسے کسی
کہا شبہ یعنی کلام انیتہ ہے اور اس کے نتیجہ یعنی فانی ہونے کی وجہ پیدا
شدہ ہونا اہر قدیم و فانی کی صفات کا نہ ہونا ہے۔ یعنی جس قدر پیدا شدہ
چیز میں سبب فانی ہیں کیونکہ گھڑا وغیرہ پیدا شدہ سبب فانی ہیں یہ
پر تیکش معلوم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ خیال پیدا ہونا کہ جس طرح
آتما وغیرہ غیر مجسم چیزیں نیتہ ہیں۔ شبہ بھی غیر مجسم ہونے سے بانی ہو سکتا
ہے۔ اس واسطے کلام کا فانی اور غیر فانی ہونا مایہ بحث ہے اور بانی کی
صفت کو نہ انرا و ایل نہیں بلکہ غلط دلیل ہے اس واسطے جو دلیل و قول
طرد گھٹ جاوے وہ پر کرن سم کہلاتی ہے۔

(سوال ۲)۔ سادھیم ہتیوا بھاس کسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ साध्या विशिष्टसाध्यत्वात् साध्यसमः ॥ (ارتھ)

(ارتھ)۔ وہ ثبوت جو خود ثبوت کا محتاج ہو اور مسلمہ فریقین نہ ہو کسی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شک کے دور کرنے کے واسطے یقین کا ہونا لازمی ہے اور ایسے دلائل سے جو خود ثبوت کے محتاج ہیں بجائے شک دور ہونے کے بڑھتا ہے۔ جیسے کسی نے کہا سایہ دربیہ یعنی جو ہر ہے اور اُس کی دلیل یہ بتلائی کہ چلنے والا ہونے سے۔ اب سایہ چلنے والی چیز ہے یا نہیں یہ خود ثبوت کی محتاج ہے۔ جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ سایہ چلتا ہے یا آدمی تب تک اس دلیل سے سایہ کا جو ہر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پہلے تو سایہ کے دربیہ ہونے میں شک تھا اب سایہ کے چلنے والا یا نہ چلنے والا ہونے کا دو سرا جھگڑا شروع ہو گیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس قدر روشنی اور چیز کے درمیان رکاوٹ ہوتی ہے۔ اسی قدر سایہ معلوم ہوتا ہے اس واسطے سایہ کا چلنا بھی بھرم ہی ہے اور جو دلیل بھرم ہو وہی ابھاس ہے

(سوال ۳)۔ کالاتیت ہتیوا بھاس کسے کہتے ہیں

(جواب) ॥ कालातीत्यपदिष्टः कालातीतः ॥ ५०॥ (ارتھ)

(ارتھ)۔ جس دلیل میں وقت کا فرق ہو جاوے یا وقت کا عدم ثابت ہو وہ دلیل کالاتیت کہلاتی ہے مثلاً کسی نے کہا شبہ نیت ہے اور اس میں دلیل یہ دی کہ جس طرح آنکھ اور روشنی کے ساتھ تعلق ہونے سے گھڑے کا علم ہوتا ہے اور روشنی کے نہ ہونے پر گھڑے کا علم نہیں ہوتا لیکن روشنی کے نہ ہونے کی حالت میں گھڑا معدوم نہیں ہوتا اسی طرح شبہ یعنی کلام بھی نیت یعنی غیر فانی ہے جب زبان سے بولتے ہیں تب اُس کا اظہار ہوتا ہے اور بولنے کے بعد نہیں ہوتا اس دلیل سے شبہ کو نیت ظاہر کیا لیکن یہ دلیل ٹھیک نہیں کیونکہ روپ کا گیان روشنی کے ساتھ ہی ہوتا ہے لیکن آواز نکلنے کے کچھ دیر بعد دور کے آدمیوں کو اُس کی آواز

سنائی دیتی ہے اس واسطے یہ دلیل کالاتیت ہتیو ابھاس ہے کیونکہ جیسی آواز نقارے اور لکڑی کے میل کے وقت ہوتی ہے ویسی آواز نقارہ اور لکڑی کے علحدہ ہونے پر نہیں ہوتی اس واسطے آواز میل کی وقت سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ اس وقت کو گذارتی ہے وجہ یہ ہے کہ کارن یعنی سبب کے ہونے سے کار یہ پیدا نہیں ہو سکتا اس واسطے مثال میں موافقت نہ ہونے سے یہ دلیل ہتیو ابھاس کہلائی۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ انومان کے ادیبوں کو اُلٹے طور پر آگے پیچھے بیان کہنے کا نام کالاتیت ہتیو ابھاس ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ جس کا جس کے ساتھ تعلق ہوتا ہے وہ دور ہونے پر بھی بنا رہتا ہے خواہ درمیان میں کوئی رکاوٹ آجائے لیکن تعلق دور نہیں ہو سکتا اور جبکہ اصل میں تعلق نہیں وہ سلسلہ دار اور نزدیک ہونے پر بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر مثال اور دلیل کے درمیان میں کوئی اور ادیب آجائے تو دلیل کی اصلیت دور نہیں ہو سکتی اس واسطے ادیبوں کو اُلٹے بیان کرنے کا نام کالاتیت ہتیو ابھاس نہیں ہو سکتا۔

(سوال)۔ چھل کر نایا دھوکا دینا کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ नचन विधातोर्थविकल्पोपपत्त्या कलमः ॥

(ارتھ)۔ بحث کرنے والے فریق مخالفت کے لفظوں کے اولے معنی کر کے

اس کے نشاء سے بالکل مختلف معنی نکالنا چھل کہلاتا ہے۔ اسکی تشریح

اگلے سوتروں کے ترجمہ میں بیان ہوگی اور بہت سی مثالیں بھی یاد دلائی

(سوال)۔ چھل یعنی دھوکا کتنی قسم کا ہے

(جواب)۔ ततचिविधंवाक कलं सामख्यं कलमु

पचार कलंचति ॥ ५२ ॥

(ارتھ)۔ چھل یعنی دھوکا دینا جو بحث میں دیا جاتا ہے وہ تین قسم کا

ہوتا ہے۔ ایک کا نام تو واک یہ چھل یعنی لفظی دھوکا۔ دوسرے کا نام

سامانیہ چھل یعنی عام دھوکا اور تیسرے کا نام اپکار چھل ہے۔ آگے

ان کی ایک ایک تعریف بیان ہوگی
(سوال)۔ واکہ چھل کسے کہتے ہیں

(جواب)۔ **प्राक्शेषाभिहिते ऽर्थे वक्तुरभिप्रावादः**

धीनाकल्पनावाक्यकूलम् ॥ ४३ ॥

(ارتقہ)۔ جہاں ایک لفظ کے دو معنی ہوں وہاں کہنے والے کے مطلب سے خلاف معنی لیکر اس کی تردید کرنا واکہ چھل کہلاتا ہے مثلاً کسی نے کہا کہ یہ لڑکا لاکہیل والا ہے۔ لفظ نو کے دو معنی ہیں ایک تو نیا اور دوسرے نو کی تعداد اب کہنے والے کا مطلب تو یہ تھا کہ اس لڑکے کا کہل نیا ہے تو مخالفت نے تردید کے واسطے کہا کہ اس کے پاس تو ایک کہل ہے نو نہیں ہیں اس واسطے تمہارا دعویٰ غلط ہے۔ اب لفظ نو کے دو معنی ہونے سے کہنے والے کے خلاف منشاء دھوکا دیا گیا ہے جس سے مخالفت کا لفظی دھوکا دینا صریحاً ناجائز ہے یہ واکہ چھل کہلاتا ہے۔ اس قسم کی اور بہت سی مثالیں ہیں جو اکثر مباحثوں میں سننے میں آتی ہیں۔ اکثر لوگ صحیح مثال کو اپنے مذہب کے خلاف دیکھ کر ثابت کرنے کے واسطے اسی قسم کے لفظی دھوکے دیا کرتے ہیں۔ جس سے ان کی کمزوری کا اظہار عقلمند لوگوں پر تو ہو جاتا ہے لیکن عام لوگ ان کی چالاکي سے دھوکے میں آ جاتے ہیں۔ کیونکہ جب لڑکے کے پاس ایک ہی کہل ہے تو اس کے لفظ سے سوائے نئے کے اور کیا مراد ہو سکتی ہے اس بات کو سمجھ کر بھی نو کے معنی نو کی تعداد دے کر اعتراض کرنا سراسر چھل یعنی دھوکا ہی کہلاتا ہے۔ اس قسم کے دھوکے کو واکہ چھل یعنی لفظی دھوکا کہتے ہیں
(سوال)۔ سامانیہ چھل یعنی عام دھوکا کسے کہتے ہیں۔

(جواب)۔ **संभवतो ऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भ**

ताथै कल्पना सामान्य कूलम् ॥ ४४ ॥

(ارتقہ)۔ جو معنی لفظ کے عام طور پر ممکن ہوں ان کے تعلق سے ناممکن خصلوں کو فرض کر کے بحث کرنا عام چھل یعنی دھوکا کہلاتا ہے۔ یعنی ایک

لفظ کے عام معنوں کو لیکر منکم کے مطلب سے علیحدہ موقوفوں پر اس کی تلاش کرنا دھوکا ہے مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ بزمین علم دار ہے۔ اب یہاں کہتے والے کا مطلب یہ ہے کہ بزمین تعلیم یافتہ ہے۔ اب اس کے خلاف یہ دلیل پیش کرنا کہ اگر بزمین علم دار ہے تو ہر ایک طفل کو علم دار ہونا چاہیے کہونکہ علم دار ہونا بزمین کی صفت مان لی ہے۔ اب کہنے والے کے مطلب سے بالکل خلاف دلیل پیدا کی گئی کیونکہ وہ تعلیم یافتہ بزمین کا علم دار بتلاتا تھا اب یہ اس کے خلاف ہر ایک بزمین قوم میں علم داری کی صفت تلاش کرتے ہیں جس سے کہنے والے کے مطلب کو بالکل غلطی میں ڈالنا مقصود ہے کیونکہ بزمین کا علم دار ہونا ممکن ہے لیکن ہر ایک بزمین کا علم دار ہونا ناممکن ہے منکم نے تو صحیح بات کہی تھی جس کا ہونا ناممکن تھا اب حوصلہ کر لے والے نے بالکل اسیکے منشاء کے خلاف نتیجہ نکالا وہ جس صفت کو ایک بزمین میں بتلا رہا تھا یہ دھوکا دینے کے واسطے اس صفت کو ہر ایک بزمین میں تلاش کرنے لگا اور اس دھوکے سے اس کے کام کو غلط ثابت کرنا چاہا اس قسم کے دھوکے کا نام سامانیہ جھیل یعنی عام دھوکا ہے

(سوال) اوپر چھل کے کہتے ہیں

جواب : धर्मवित्पनिर्देशे ऽर्थसमदायप्रतिषध

उपचारकृतसम ॥ ५५ ॥

اگرچہ جہاں کسی نے ایک ایسے لفظ کو کہا کہ جس کے دو معنی ہوں ایک وہ جو خصوصیت رکھتے ہوں اور دوسرے عام ہوں اور خاص معنی کو دھرم کہتے ہیں کہنے والے نے عام معنوں کے اظہار کے واسطے ایک لفظ کہا وہاں اس کی خاص صفت یعنی دھرم کو بیان کر کے اس کی معنی کی نفی ثابت کرنا اور پھر جھیل یعنی دھوکا کہنا ہے مثلاً ایک شخص ہمارے ساتھ ریل پر سوار ہوتا ہے اور وہ میرٹھ کے نزدیک پہونچ کر یہ کہتا ہے کہ میرٹھ آگیا ہے۔ اب اس کا مطلب میرٹھ پہونچ جانیے ہے ہم اس کی بات کو غلط ثابت کرنے کے واسطے یہ دھوکا دیتے ہیں کہ شہر میں آنا جانا دھرم موجود نہیں کیونکہ وہ جڑے واسطے تمہارا یہ کہنا کہ میرٹھ آگیا بالکل غلط ہے۔ بلکہ ریل میں بیٹھ کر ہم آئے ہیں اصل میں منکم کا بھی یہی مطلب تھا کیونکہ دنیا میں خاص دھرم کو ہی ملتا جاتا ہے لیکن

لیکن تعلقات سے بھی کسی دھرم کو مان لینا ادھر سے یہ کسی نے کہا مچان پکارتے ہیں اس کے جواب میں کہا گیا کہ مچان تو جڑھ یعنی نچرہ رک ہیں انہیں پکارنے کی طاقت نہیں بلکہ مچان پر بیٹھے ہوئے آدمی پکار رہے ہیں اس واسطے تمہارا کہنا غلط ہے اصل مطلب چھل یعنی دھوکے کا یہی ہے کہ منظم کے مطلب کے خلاف منہ دکا لکر اسکے دعوے کی تردید کرنا۔ اگرچہ چھل کر نیوالا اس قسم کے وسایل سے جوادہ کے تین سو تروں میں بیان کئے گئے ہیں اپنے مخالف کے دعوے کی تردید کرتا ہے لیکن اس دھوکے سے دعوے کی اصیلت میں کچھ بھی فرق نہیں آتا یہاں پر معترض اعراض کرتا ہے

سوال वाक्य कल मेवो पचार चल तत्र विशेषः
 اور۔ واکیچھل یعنی لفظی دھوکا ہی اوپر چھل ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی زیادہ خصوصیت فرق پیدا کر نیوالی نہیں ہے۔ کیونکہ واکیچھل میں بھی منظم کے منشا کے خلاف لفظوں سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ایسا ہی اوپر چھل میں منظم کے منشا کے خلاف لفظوں ہی سے نتیجہ نکال دھوکا دیتے ہیں۔ اس کا جواب اہم تا کو تم جی دیتے ہیں

جواب नतदधीनतर आवात ॥ ५० ॥
 اور نتیجہ۔ واکیچھل یعنی لفظی دھوکا اور اوپر چھل یعنی لفظی سے دھوکا دینا ایک نہیں ہیں کیونکہ انہیں بہت فرق ہے لفظی دھوکے میں دو منشا الفاظ کے منظم کے خلاف منشا فعلوں کو لیکر اسکے دعوے کی تردید کی جاتی ہے اور اوپر چھل میں اس کے منہ نہیں کئے جاتے ہیں بلکہ چیز کی ہستی میں جو خاص نواق رکھنے والی صفات ہیں ان کے نزدیک چیز کی ہستی کو نفی نہایت کہ منظم کے دعوے کی تردید کی جاتی ہے۔ اب کو تم جی مسدحات کہتے ہیں

مسدحات अविशेष वाक्ये चित्तस्य अर्थः दक चल प्रसक्तः ॥ ५१ ॥
 اور ترجمہ۔ اگرچہ چھل یعنی دھوکے کی بات میں اتفاق اور کسی میں اختلاف ہے۔ اب اتفاق کو لیکر تینوں ایک ہو جائینگے تو اختلاف کی گنجائش نہیں رہیگی کیونکہ دو مختلف صفات والی چیزوں کو ایک نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ چھل کو دو قسم کا مانا جاوے یعنی لفظی دھوکا اور عام دھوکا تو اس میں تو انہیں بھی کچھ ملا ہے اس واسطے چھل تین ہی قسم کا مانا درست ہے ایک اور دو مانا ٹھیک نہیں کیونکہ تینوں میں کچھ فرق پایا جاتا ہے

اور جہاں آپس میں کچھ فرق ہو اسے ٹھیک نہیں کہہ سکتے کیونکہ اتفاق اور علیحدگی کا
بہتر مضافات کے دلیل اور علیحدہ ہونے سے ہوتا ہے اور جہاں صفات میں علیحدگی پائی
جاوے وہاں چیز کے علیحدہ ہونے میں کوئی شک نہیں چونکہ تینوں قسم کے پھل میں
فرق معلوم ہوتا ہے اس واسطے تینوں ایک نہیں ہیں یہی سدھانت ہے۔
سوال۔ جاتی یعنی نوع کے کہتے ہیں

ज्यायैः प्रत्ययवस्थान्जातिः

اور کچھ تو کوئی دلیل دے دیے ہیں جو پر سنگ یعنی مضمون پیدا ہو جاتا ہے وہ جاتی
کہلاتا ہے۔ پر سنگ یعنی مضمون کی دو قسم صفات والا یا مخالف صفات والا کہلاتا ہے
میں جاتی اپنی نوعیت سے ہی کام لیا جاتا ہے اب اس سا دھرم یعنی صفات
کے موافق ہونے یا اور مخالف دھرم ہونے سے جو دو قسم یعنی اعتراض کرنا ہے وہ جاتی
یعنی نوعیت سے ہے کیونکہ سا دھرم یعنی قابل ثبوت دعویٰ کے ثبات کرنے کے واسطے
جہاں دعویٰ کے موافق دلیل سے کام لیا جاتا ہے تو وہ سا دھرم والی دلیل کہلاتی
ہے اور جہاں مخالف دلیل سے کام لیا جاتا ہے وہ بیدھرم والی دلیل کہلاتی ہے
جاتی یعنی نوعیت کو لیکر سا دھرم اور بیدھرم کا گیان ہوتا ہے۔ اس کی زیادہ
تشریح تو پر یکیشا کے موقع پر ہوگی

سوال۔ نگہرہ ستھان یعنی مباحثہ کی وہ حالت جس سے باز ہوا ہلا ہلا ہو سمجھا جاو گیا ہو

विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्

اس کچھ جہاں اپنے کے موقع پر اپنے سدھانت کے خلاف دلیل دے جاوے سے
بہترتی پتی **विप्रतिपत्ति** کہتے ہیں یا فضل اور بے ٹھنکی دلائل سے
کام لیا جاوے جبکہ مطلق مطلب سے کچھ بھی نہ پایا جاوے اور جب دلیل بیان
کرنے کے موقع پر بالکل دلیل نہ دی جاوے اور دماغ جواب دینے کی قابلیت نہ رکھتا
ہو اسے **अप्रतिपत्ति** کہتے ہیں جب مباحثہ میں یہ دو حالت ہوں
کہ سچے دلائل کے غلط بیان کی جاویں یا دلیل نہ دے سکے تو وہ نگہرہ ستھان
میں آ جاتا ہے یعنی اس کا یکیش یعنی مضمون جس کے ثبات کرنے کے واسطے
وہ مباحثہ میں شامل ہوا تھا اگر جاتا ہے اور وہ ہلا ہلا ہو سمجھا جاتا ہے نگہرہ

نگرہ ستھانوں کے لکشن اور اقسام کا ذکر اگلی ادھیائوں میں بہت تشریح کے ساتھ آئیگا اس لئے اُس کی یہاں زیادہ بحث نہیں کی گئی
 سوال)۔ نگرہ ستھان ایک ہے یا بہت سے ہیں

جواب) तद्विकल्पाद्वाति निग्राहस्थानवहत्वम्

انگرمہ کے اختلاف کی وجہ سے یعنی سادھرم اور بیدھرم کے بہت قسم کا ہونے اور دلائل کے اختلاف سے نگرہ ستھان اور جاتی یعنی نوع بہت قسم کی ہیں۔
 مطلب یہ ہے کہ ہر ایک چیز میں بہت سی صفات ایسی ہیں جو دوسروں سے ملتی ہیں اور بہت سی صفات میں اختلاف ہوتا ہے اس تفریق کی وجہ سے جاتی یعنی نوع بہت قسم کی ہے مثلاً منش یعنی آدمی اور بشو یعنی حیوان میں جائدار ہونے کی صفت برابر ہے لیکن آدمی حیوان ناطق ہے اور دوسرے جائدار حیوان مطلق ہیں اس واسطے پہلے جائدار ہونے کی وجہ سے دونوں حیوان جاتی میں شمار ہوئے پھر لفظ کے اختلاف کی وجہ سے جواں ناطق اور مطلق ہو گئے اسی طرح پر حیوانات کی بہت اقسام ہو جاتی ہیں اب نگرہ ستھانوں کا بھی یہی حال ہے۔ انکا زیادہ مشرح بیان ہ ادھیائے میں کیا جاوے گا۔ یہاں تک جہاتما گوتھم جی نے سولہ پدارتھوں کا ویش اور ان کے لکشن عام طور پر بتلادیا یعنی پہلے یہ بتلادیا کہ پیران وغیرہ سولہ پدارتھوں کے تنوکیان سے ملتی ہوتی ہے پھر بتلادیا کہ پیران چارہ قسم کا ہے اور پرہیہ بارہ قسم کا ہے وغیرہ اس ادھیائے میں جاننے کے لائق ہر ایک چیز کا ذکر تو آگیا اب ان کی تحقیقات کی جاوے گی جس سے ہر ایک شخص کو اس بات کا پورا علم ہو جاوے کہ جو لکشن چیزوں کا جہاتما گوتھم جی نے کہا ہے وہ صحیح ہے کیونکہ گوتھم جی کا سدھانت یہ ہے کہ بغیر تحقیقات کے کسی بات کو نہیں ماننا چاہئے۔ اب اگرچہ وہ اپنے شاستہ میں صرف تعریف ہی بیان کر دیئے اور اُس کی پرکشانہ کرتے تو ان پر اپنے سدھانت کے خلاف چلنے کا التزام عاید ہوتا اس واسطے انہوں نے اچھی طرح سے ہر ایک لکشن اور ویش کی تحقیقات کرنا لازمی سمجھا جسکی اصلیت اگلی ادھیائوں میں معلوم ہو جاوے گی
 نیائے درشن کے اردو ترجمہ کا پہلا ادھیائے ختم ہوا۔

نیاے درشن کا دوسرا ادھیائے

سوال - پریشا یعنی تحقیقات یا امتحان کس طرح کر کیا جاتا ہے اور ہمارا گوتم ہی پریشا کرنے میں پرانا اور پرمیہ کی پریشا کرنے کے کیوں واسطے چھوڑ کر پہلے سنتے یعنی شرک کی پریشا کو کس واسطے ضروری سمجھنا کیونکہ جس طرح اودیش اور لکشن سلسلہ وار بیان ہوئے تھے اسی سلسلہ سے پریشا ہونی چاہئے تھی

جواب - چونکہ پریشا یعنی تحقیقات بغیر شرک پیدا ہوئے ہو نہیں سکتی اس واسطے سب سے پہلے سنتے یعنی شرک کی تحقیقات کرنا لازمی ہوا

سوال - تحقیقات کرنے کے واسطے چیز کی ہستی میں شک ہوتا ہے یا اس کے لکشن میں جواب - چونکہ اودیش اور لکشن دونوں کی تحقیقات کی گئی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ چیز کی ہستی میں بھی شرک ہو سکتا ہے اور اس کی تعریف کے صحیح و غلط ہونے میں بھی شرک رہ سکتا ہے اور پریشا سے ان دونوں قسم کے شک کے دور کرنا ضروری ہے

سوال - جس چیز کی ہستی کا ہی علم نہیں اس کی تعریف میں کیا شرک ہو سکتا ہے جواب - ہر چیز کی ہستی کا ثبوت اس کی تعریف کی ہستی کے ثابت ہونے پر منحصر ہے کیونکہ موصوف یعنی گئی جمع صفات ہوتا ہے اور تعریف میں قدرتی صفات ہی کا بیان ہوتا ہے اگر صفات کی ہستی نہ ہو تو موصوف کی ہستی ہو ہی نہیں سکتی اس واسطے صرف لکشن کی پریشا سے اس کی پریشا ہو سکتی ہے

835 80 6 84

اب سنتے یعنی شرک کی تحقیقات کے واسطے پورب کپش یعنی اعتراض کو بیان کرتے ہیں

समाना नेक धर्माध्यवसा-

बादन्यतर धर्माध्यवसा- سوال - پورب کپش یعنی سوال

आ दान संशयः ॥ १ ॥

(اگر تمہیں دو قسم کے اعتقادات میں موجودہ عام صفات کے علم یہی ہو لے

خود قبول کر لیا اُس سے انکار کیسا

جواب میں نے شک کی ہستی کا اقرار یا انکار نہیں کیا۔ بلکہ اختلاف رائے کے شک کا سبب ہو رہا ہے۔ انکار کیا ہے ہمارے اس سوئے کی بحث کا مطلب یہ ہے کہ اختلاف رائے کسی کے خیال میں شک پیدا نہیں کر سکتی (سوال) تمہارے الفاظ سے شک کی ہستی کا پتہ ملتا ہے اُس کا سبب اختلاف رائے ہو یا اور کوئی

جواب۔ جبکہ کارن کے بغیر کوئی کاریہ نہیں ہو سکتا تو شک کے سبب سے اُس کی پیدائش نہ ہونے پر شک کی ہستی خود بخود زایل ہو جاوے گی اس واسطے دوسرے سبب کی بھی تحقیقات کر کے تردید کرتے ہیں

अथ नस्यात्मनि व्यस्थितत्वाच्चाव्यवस्थायाः ॥ ४ ॥

راہ تھ دل میں کسی چیز کی حقیقت کی نسبت شکینہ خیالات کے قائم ہونے یا نہ ہونے سے بھی شک پیدا نہیں ہوتا یعنی کسی چیز کی ہستی کا شکینہ علم یا فہمی کا شکینہ علم کے پیدا ہونے کا سبب نہیں بنے کے لکشن میں جو دو قسم کی ہو سکتا یعنی شکینہ علم کو شک کی پیدائش کا سبب بتلایا تھا۔ اس سوئے میں اُس کا تشبیہ یعنی تردید و مقرر فی طرف سے کی کئی جہتوں میں اس کے واسطے یہ دلیل پیش کرتا ہے۔ کیا مانا جاوے۔ کہ یہ شکینہ علم آتما کے سروپ میں قائم ہے۔ تو وہ شکینہ علم نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ ابویہ تھا یعنی شکینہ علم ہمیشہ متزلزل ہوتا ہے۔ اگر یہ مانیں کہ شکینہ علم آتما کے سروپ میں قائم نہیں تو اُس کا ہونا ہی ثابت نہیں ہوتا اور جس شکینہ علم کو شک کا سبب مانتا تھا اُس کے نہ ہونے سے شک کی نفی ثابت ہو گئی۔ مطلب یہ ہے کہ شکینہ علم کو اُن کے سروپ میں صحیح ماننے سے شک کی پیدائش شکینہ علم سے ہو نہیں سکتی اگر شکینہ علم کو اپنی ہستی میں بھی شکینہ مانا جاوے تو اول تو اُس کی فہمی پائیگی جس سے وہ کسی کا سبب نہیں ہو سکتا دوسرے دو تسلسل آجائے گا کہ شک کا سبب شکینہ علم اور اس کا سبب شک اسی طرح لامحدود

سلسلہ جاری ہو جاوے گا۔ اس واسطے! بیوٹھا یعنی سننے کا سبب
 نہیں ہو سکتی۔ اب تیسرے سبب سمان دھرم کے متعلق بحث کرتے ہیں

तथाऽत्यन्तसंशयस्तधर्मशातत्या पपत्ते ॥ ५ ॥

۱) (تھ) اسی طرح شک کے پیدا کر لے والے سمان دھرم کے ہر وقت
 گمان ہونے سے سننے کا ناش نہیں ہو سکیگا۔ یعنی ہمیشہ نیتک بنا ہی
 رہیگا۔ کیونکہ جس فرضی کلینا کو تم یہ مانتے ہو کہ سمان دھرم کے گمان سے
 سننے یعنی شک پیدا ہوتا ہے۔ اُس سمان دھرم کے ہمیشہ رہنے سے سننے
 کا ہمیشہ رہنا ممکن معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ کوئی چیز سمان دھرم سے خالی
 نہیں ہوتی اور نہ کبھی کسی کو ایسا خیال ہوتا ہے کہ یہ دھرمی یعنی موصوف
 سمان دھرم یعنی عام صفات سے خالی ہے بلکہ سمان دھرم کے سہت
 ہی موصوف کا علم معہ عام صفات کے ہوتا ہے۔ یہاں تک تعرض
 نے سننے یعنی شک کے ہر سہ اسباب پر جن کا ذکر پہلے اوصیائے کے سوتر
 ۲۳ میں آیا تھا دلائل و دیکر ان سے شک کی پیدائش کی تردید
 کر کے شک کی ہستی کا نشیدہ یعنی نفی ثابت کیا۔ اب اگلے سوتر میں ان
 اعتراض کا جواب دیا جاوے گا

**यथोक्ता ध्यवसायादेव तद्विशेषा चेक्षात् सं-
 शये नात्यन्तसंशयो वा ॥ ६ ॥**

۱) (تھ) شک کی پیدائش کا نہ ہونا یا اس کی ہستی کی تردید کسی طرح پر
 ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ صرف سمان دھرم یعنی عام صفات کا علم ہونا
 ہی شک کا سبب نہیں، اگر متعرض یہ کہے کہ تمہارے پاس کیا ثبوت
 ہے۔ کہ صرف سمان دھرم یعنی عام صفات ہی شک کا سبب نہیں تو
 اُس کا جواب دہا تھا کہ تو تم جی نے یہ دیا کہ جس سوتر نمبر ۲۳ میں سمان
 دھرم کے گمان کو سننے کا سبب مانا ہے۔ اُس میں صرف سمان دھرم
 کے گمان یعنی عام صفات کے علم کو شک کا سبب نہیں بتلایا۔ بلکہ
 سمان دھرم کے گمان اور روشنی دھرم کی اپکٹنا کو یعنی عام صفات

کے معلوم ہونے اور خاص صفات کے معلوم کرنے کی خواہش ہونے کی حالت کا نام شک ہے اور وہ جب تک وشیش دھرم یعنی خاص صفات کا علم نہ ہو جاوے تب تک عام صفات کے علم ہونے کے بعد بھی بنی ہوئی اور اسی کا نام شک ہے۔ یعنی عام صفات تو معلوم ہیں اور خاص صفات کے معلوم کرنے کی خواہش ہے

سوال۔ سمان دھرم یعنی عام صفات کے جاننے کی خواہش کیوں نہیں ہوتی صرف خاص صفات کے جاننے کی خواہش کیوں ہوتی ہے
 جواب۔ چونکہ سمان دھرم کا گمان تو پریشک ہونے سے پہلے ہو جاتا ہے تب وشیش دھرم کے گمان کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ جو چیز اپنے پاس موجود ہو اُس کی خواہش پیدا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خواہش حاصل کرنے کی غرض سے پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ چیز پہلے ہی حاصل ہے۔ اس واسطے سمان کا گمان ہونا کہا گیا ہے۔ پھر اُس کے جاننے کی خواہش کیوں ہوگی
 سوال۔ کیا سمان دھرم شے یعنی شک کا سبب نہیں

جواب۔ سمان دھرم یعنی عام صفات شک کا سبب نہیں بلکہ عام صفات کا علم اور خاص صفات کے جاننے کی خواہش شک کا سبب ہے
 سوال۔ پھر لکشن کرتے وقت ایسا کیوں نہیں ہوا
 جواب۔ وشیش کی اپیکشا یعنی جاننے کی ضرورت کہنے سے یہ مطلب حاصل ہو جاتا ہے

سوال۔ سمان دھرم کے گمان میں تو اپنے یہ دلیل پیش کی لیکن پرتی پتی یعنی اختلاف رائے سے جو شک کا نتیجہ یعنی تردید کی ہے اس کا کیا جواب ہے
 جواب۔ جب دو آدمی ایک مسئلہ کے متعلق بحث کر لے ہیں تو سننے والے کو یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عام دلائل تو میں سن رہا ہوں لیکن خاص دلائل جن سے غلط و صحیح ہونے کا ثبوت مل جاوے۔ مجھے معلوم کرنی چاہئیں پس یہ خاص دلائل کے معلوم کرنیکی ضرورت ہی شک ہونے کا ثبوت ہے اور جو کہا گیا کہ مصنف کو دو آدمیوں کی اختلاف رائے سے اُس چیز کی مملووت کی

نسبت شک نہیں پیدا ہوتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کو سمان دھرم
یعنی عام صفات کا گمان اور مشیش دھرم کے جاتے کی خواہش نہیں ہوتی
تو ضرور ہی شک پیدا ہو جائے۔ شک کی پیدائش کا تیسرا سبب جو مستحقا یعنی
شک کے علم کا جو رد کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفروض ہے کہ
دو مختلف رائے والے آدمیوں کی دلائل کو سننے والا آدمی سنتا ہے اور یہ
خیال کرتا ہے کہ اس کی اصلیت کے متعلق خاص دلائل کو نہیں جانتا جس
سے دونوں میں سے ایک کی رائے کو ترجیح اور دوسرے کی رائے کو غلط معلوم کر دے اب
یہ خیال بھی شک ہے اختلاف رائے کے یقین پرستیہ دور نہیں ہو سکتا اس واسطے
شک کی ہستی ہر طرح ثابت ہے اور تمام محققوں کی تحقیقات سے اس کا ثبوت
ملتا ہے

سوال سنئے کس کو ہوتا ہے

جواب۔ الگ یہ حیوٰت کا

سوال۔ شک کا اصلی کارن یعنی سبب کیا ہے

جواب۔ حیوٰت کا الگ تھا ہی شک کا اصلی کارن یعنی سبب ہے

(سوال) اگر شک کی ہستی کو نہ مانا جاوے تو کیا نقص پیدا ہوتا ہے

جواب۔ اگر سنئے یعنی شک کا وجود ہی دنیا میں نہ ہوتا تو منش لفظ کا اطلاق

صحیح نہ ہوتا کیونکہ منش کے معنی منہ سے نکلنے والی تحقیقات کرنے والا ہے اور جب

تک شک نہ ہو تب تک تحقیقات ہو ہی نہیں سکتی

(سوال) شک کے ہونے کا ثبوت کیا ہے

(جواب) यत्र संशयस्तत्र व्युत्पत्तिरप्रसङ्गः ॥ ७ ॥

جہاں جہاں شک ہوتا ہے وہیں سوال و جواب کے طریق سے

تحقیقات ہوتی ہے یعنی جب مخالف اُس کی تردید کرتا ہے تب ہر ایک ہستی

کے ماننے والے کو اسے ثابت کرنا پڑتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دنیا

میں سوال و جواب اور تحقیقات کو دیکھ کر ہر شخص کو شک کا ہونا معلوم ہوتا

ہے اس واسطے شک ہی تحقیقات کا سبب ہے اور کوئی کار یہ یعنی محلول

بلا سبب یعنی علت کے نہیں ہونا چونکہ دنیا میں تحقیقات ہوتی سب لوگ دیکھتے ہیں جس سے شک کی ہستی ثابت ہوتی ہے اگر شک نہ ہوتا تو دنیا میں تحقیقات کا وجود بھی نظر نہ آتا چونکہ ہر ایک چیز کی تحقیقات شک کے سبب سے ہوتی ہے۔ اس واسطے سب سے پہلے شک کی تحقیقات کی گئی اب آگے پرمان وغیرہ پر یکشا لکھی جاوے گی

(سوال) پر یکشا سے کیا فائدہ ہے

(جواب) پر یکشا سے ہر ایک چیز کا علم یقین ہو جاتا ہے اور علم یقین کے ہونے سے اُس پر عمل ہوتا ہے اور عمل سے بچل حاصل ہوتا ہے۔ آج کل جو لوگ بہت سی باتوں کو مانتے ہوئے اُس پر عمل نہیں کرتے اُس کی وجہ صاف یہی ہے کہ ان لوگوں کو ان کاموں کے سکھدلیک ہونے کا علم یقین نہیں کیونکہ منش سکھ چاہتا ہے اور دکھ سے بچنے کی خواہش کرتا ہے لیکن علم یقین کے نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے دکھ دینے والے کاموں کو نہ چھوڑتے ہیں اور نہ سکھدلیک کاموں کو کرتے ہیں۔ اب معترض پرمان کی تحقیقات کرتا ہے اور یہ سو تر پورب پیش یعنی اعتراض کے ہیں

प्रत्यक्षादीनाम प्रामाण्यं त्वेकात्म्यासिद्धेः ॥ ८ ॥

اردھ۔ پر یکشا وغیرہ کو پرمان ماننا بھیک نہیں کیونکہ ان کی ہستی یقینی پرمان ہوتا تینوں کال یعنی ہر سہ زمانوں میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک پرمان کا گمان ان تینوں صورتوں سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ اول یہ ہے کہ پرمان کا علم پر مہ گمان سے پہلے ہو دوسرے یہ ہے کہ پر مہ کے جاننے کے بعد پرمان کا علم ہو تیسری صورت یہ ہے کہ پرمان اور پر مہ کا علم ایک ہی ساتھ ہو جاوے یہاں پرمان سے پہلے پر یکشا پرمان لیکھا اُس کی نفی ثابت کر تیکے واسطے تینوں کال میں پر یکشا کا نہ ثابت ہونا معترض نے دلیل پیش کی۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا وجہ ہے کہ پر یکشا پرمان تینوں کال میں ثابت نہیں ہوتا اُس کے واسطے معترض اگلے سو تر وں میں دلیل پیش کرتا ہے۔ کیونکہ محقق لوگ بلا دلیل کسی دعوے کو صحیح نہیں مان سکتے اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ بلا دلیل ماننے

میں کیا ہرج ہے کیونکہ کم علم انسان دلیل سے ہر ایک چیز کی تحقیقات تو کر ہی نہیں سکتا کچھ نہ کچھ باتیں تسلیم کرتی ہی پڑتی ہیں۔ لیکن ایسا ماننے سے بدل تو منش کی منن تیتا جس کے سبب سے منش دوسرے حیوانات سے اشرف گنا جاتا ہے اور جو قدرتی طور پر بچپن ہی سے انسان میں پایا جاتا ہے بالکل بے سود ہو جاتا ہے۔ لیکن عالم کل یہ ماننا کا کوئی فعل بلا سود نہیں تو اس کا انسان کی نیچر میں منن شیتا یعنی تحقیقات کا مادہ رکھنا کسی طرح بے سود نہیں ہو سکتا۔ اگر بغرض محال اب یہ تسلیم کر لیا جاوے کہ ہم نے تحقیقات کا مادہ انسان کی نیچر میں بلا سود ہی رکھا ہے۔ تو انسان کسی مسئلہ کو سمجھنے اور غلط کر ہی نہیں سکتا۔ اس حالت میں ایک پیغمبر اور جاہل طوطے کے قول کے تضاد ہونے پر کسی کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ ہر ایک کو صحیح ماننا پڑے گا جس سے ایک چیز کی نسبت دو متضاد دلائل کا صحیح کہنے سے اجتناع ضروری ہو گا۔ اور یہ تحقیقات کی دوائے میں محال ہے ممکن ہو جائے گا اس واسطے ہر چیز کی نسبت تحقیقات دلائل سے کرنی ضروری سمجھ کر اب ہر مان کے نفی ثابت کر نیچے واسطے دلائل پیش کی جاتی ہیں (مضامین) پر تیکش پرمان کو پر مہ گیان کے پہلے ماننے میں کیا نقص ہے

अब हि जगत्मा सिद्धो नेन्द्रियार्थसन्निकर्षः के प्रथमो सतिः ॥१॥

اور اب اگر تیکش پرمان کا علم پر مہ گیان سے پہلے تسلیم کیا جاوے تو اندری یعنی حواس اور ادبہ یعنی چیز کے تعلق سے تیکش گیان پیدا نہیں ہوگا کیونکہ اس کے پر مہ گیان سے پہلے تسلیم کر لیا گیا ہے اور جو اندری اور ادبہ کے تعلق سے پیدا نہ ہو وہ تیکش کہلا ہی نہیں سکتا کیونکہ تیکش کا لکشن یعنی تعریف یہی ہے کہ وہ اندری اور ادبہ کے تعلق سے پیدا ہو جب تیکش کی تعریف میں وہ نہیں آ سکتا تو اسے تیکش کہنا مبرا تر غلطی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر چیز کی ہستی لکشن یعنی تعریف اور پرمان یعنی ثبوت کے ہونے پر ہی تسلیم کیا جاسکتی ہے۔ صرف دعوے کر دینے سے کسی چیز کی ہستی ثابت نہیں ہو سکتی۔ اب تیکش کا جو لکشن آپ نے کہا ہے وہ پر مہ گیان سے پہلے موجود ہونے والے

پیمان کے علم میں نہیں گھٹ سکتا ہے اس واسطے پر مہ گمان سے پہلے تو
پر تنکیش پیمان ہو نہیں سکتا
رسوال: اگر یہ تسلیم کر لیا جاوے کہ پر مہ کے گمان ہو جانیکے بعد پر تنکیش
کا گمان ہوتا ہے۔ تو اس میں کیا ہرج ہے

پیشانی: ॥ १ ॥

لا رتھا اگر سے مان لو کہ کہ پر مہ گمان کے بعد ہم پر تنکیش پیمان کے گمان
کو مانیں گے تو پیمان سے پر مہ کا گمان نہیں ہو سکا۔ بلکہ پر مہ گمان کی واسطے
یہ پیمان کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ پیمان کی ضرورت صرف پر مہ کے
گمان کے واسطے ہے جب پر مہ کا گمان بلا پیمان کے ہو گیا تو اب پیمان
کی ضرورت ہو گیا ہے۔ کیونکہ جس چیز کے گمان کے واسطے پیمان کی ضرورت
تھی اس چیز کا علم پہلے ہی ہو گیا اس واسطے یہ کہنا بالکل بوجھل نہیں
کہ پر مہ گمان کے بعد پر تنکیش پیمان پیدا ہو جاوے گا اگر کوئی شخص یہ کہے
کہ پیمان سے پر مہ کا گمان ہوتا تسلیم نہیں کرتے بلکہ پیمان صرف پر مہ گمان کو
مضبوط کرتے کے واسطے ہے تو یہ کہنا بالکل غلط ہو گا کیونکہ پر مہ پر تنکیش چیز کی
ماہیت کو جاننے والے اوزار کا نام پیمان ہے اور بلا اوزار کسی آدمی کو کسی چیز
کا علم نہیں ہوتا اور بلا اوزار گمان کی پیدائش ماننے سے اندھے کو روپ کا
گمان ہونا چاہئے۔ اگر کہو اُسکو بلا آنکھ کے روپ کا گمان ہی نہیں ہو سکتا تو بلا
اوزار کے گمان کا نہ ہونا ثابت ہو گیا جب بلا اوزار کے پیمان یعنی جیو آتما کو
کسی پر مہ کا گمان نہیں ہو سکتا تو پر مہ گمان کے بعد پیمان کی ہمتی کو معلوم
کرنا سراسر منقول ہے اس واسطے پر مہ گمان کے بعد بھی پیمان کا گمان نہیں
ہو سکتا

رسوال: ہم کیا کال میں پیمان اور پر مہ دونوں کا گمان ہونا تسلیم کرتے ہیں
اس میں کیا اعتراض کرو گے

جواب: युगं पतिसिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रम
वृत्तिर्या भावो बुद्धी नाम ॥ ११ ॥

اور تھیں۔ مگر یہاں علیہ السلام کہہ گئے کہ ایک ہی وقت میں پرمان اور پریمیہ دونوں کا علم ہو جاوے گا تو یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ من کا یہ لکشن ہے کہ اُس میں ایک کال میں دو گیان پیدا نہیں ہو سکتے یعنی گیان نیت کرم برقی اپنی سلسلہ وار ہوا کرتا ہے، ایک ہی ساتھ دو گیان نہیں ہو سکتے جب اس میں ایک کال یعنی وقت میں دو گیان ہو ہی نہیں سکتے تو بہت زیادہ خیال کس طرح صحیح ہو ہو سکتا ہے۔ کہ پرمان اور پریمیہ کا علم ساتھ ساتھ ہو جاوے گا۔ متذکرہ بالا ان تینوں دلائل کے ذریعہ سے مفروض نے یہ ثابت کر دیا کہ پرتکیش و عجبرہ پرمان کسی طرح پر ثابت نہیں ہو سکتے اس واسطے ان کی ہمتی کا ہونا بالکل صحیح نہیں کیونکہ جس پریمیہ گیان کے واسطے پرمان کی ضرورت تھی اُس کے ساتھ تینوں کال میں پرمان کا تعلق ثابت نہیں ہو سکتا اور جس کا تعلق تینوں راتوں میں ثابت نہ ہو اس کے ہونے کا کیا ثبوت ہے۔ مفروض کے اس اعتراض کا جواب اگلے سوٹر میں دیتے ہیں۔ متذکرہ بالا چار سوٹر پورب پکیش یعنی مفروض کی طرف سے ہیں اور اُس کا جواب ہمارا گوتتم جی کی طرف سے یہاں پر کچھ تھوڑے سوال و جواب اور لکھے جاتے ہیں جس سے مطلب صاف ہو جاوے

(سوال) کیوں من میں ایک کال میں دو گیان کی پیدائش نہ مان لی جاوے (جواب) من بہت ہی سوکھم یعنی انو ہے۔ اُس میں ایک کال میں دو قسم کا گیان ہونا ممکن نہیں زیادہ و چار اس کا من کی پرتکیش یعنی تحقیقات کے موقع پر کیا جاوے گا

(سوال) ہم ایک کال میں دو گیان پیدا ہوتے دیکھتے ہیں۔ یعنی کسی لفظ کے سننے سے اُس لفظ اور اُس کے معنوں کا ٹھیک ٹھیک گیان ہوتا ہے جس کے ساتھ ساتھ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ اُس میں کال کا کوئی فرق نظر نہیں آتا

(جواب) یہ بات بالکل صحیح نہیں۔ کیونکہ کال کے سوکھم پر واہ یعنی لطیف سلسلہ کو ہر شخص معلوم نہیں کر سکتا جس سے ایک منٹ کو عوام بہت چھوٹا وقت کا حجم خیال کرتے اُس میں ساٹھ سینکڑا ایک دوسرے کے بعد گزر جانے

ہیں اس واسطے ایک ہی کال نہیں کہلا سکتا کیونکہ شبہ یعنی لفظ کے کان میں جانے کے بعد اس کے ارتعصوں کا گمان ہوتا ہے۔ دوسرے یہ مثال ٹھیک نہیں کیونکہ دو گمان نہیں بلکہ شبہ ارتعص سمبندھ سے دونوں کا گمان ایک ہی کہلا سکتا ہے (سوال)۔ شبہ اور ارتعص دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ اس واسطے ان کا گمان بھی علیحدہ علیحدہ ہو گا۔ کیونکہ بہت سے مورکھ لوگ شبہ سنکر بھی ارتعص کے گمان ہے محروم رہتے ہیں۔ اگر شبہ ارتعص ایک ہوتے تو جس کو شبہ کا گمان ہوتا اس کو ارتعص کا گمان ضرور ہی ہونا چاہئے۔ لیکن ایسا بہت جگہ پر نہیں ہوتا جس سے شبہ ارتعص کا علیحدہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے شبہ ارتعص کا گمان دو چیزوں کا گمان ہے

(جواب)۔ تمہارے اس کہنے سے صاف معلوم ہو گیا کہ مورکھ لوگوں کو شبہ کے ساتھ ارتعص کا گمان نہیں ہوتا۔ جس سے ایک کال میں دو چیزوں کا گمان نہیں ہوا اور جاننے والوں کو شبہ کے سننے کے بعد اس کے جانے ہوئے ارتعص کی سمرتی ہوتی ہے۔ اس واسطے ایک کال میں دو گمان نہیں ہوتے اس کا جواب مہاتما گوتم یہ دیتے ہیں

त्रैकाल्यासिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥१२॥

لا ارتعص تینوں کال میں ثابت نہ ہو لے سے تمہاری تردید ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ تردید تین حالتوں کے سوائے اور طور پر تو ہو نہیں سکتی یا تو پرمان گمان کے پہلے اس کی تردید ہوگی یا پرمان گمان کے ساتھ۔ یا پرمان گمان کے بعد اب تینوں حالتوں میں تردید صحیح نہیں۔ کیونکہ لکھنا کہا جاوے کہ پرمان گمان کے پہلے اس کی تردید کر نیچے تو بالکل غلط ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے علم ہونے کے بعد اس کی تردید ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس چیز کا علم نہیں۔ اس کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں اور جس کی ہستی کا علم نہیں۔ اس کی تردید ہو ہی نہیں سکتی اگر کہو کہ پرمان کی ہستی کے گمان کے بعد اس کی تردید کریں گے تو بھی ٹھیک نہیں کیونکہ جس چیز کی ہستی کا صحیح گمان ہو جاوے اس کی تردید کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ اگر کہو ایک کال میں پرمان اور اس کی ہستی کی تردید ہوگی تو یہاں پھر وہی تمہارا اعتراض آ جائیگا۔ اس واسطے تمہاری

یہ دلیل کہ تینوں کال میں ثابت نہ ہونے سے پریشانی وغیرہ پر ان نہیں ہیں بالکل
صحیح نہیں۔ کیونکہ تمہاری تردید بھی تینوں کال میں ثابت نہیں ہوتی جس سے
صاف ظاہر ہے۔ کہ دلیل غلط ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی بجائے اصلی مطلب کو
ثابت کرنے کے اپنی ہستی کو بھی ثابت نہیں کر سکتی۔ اس کی تردید میں مہاتما
گوتم آگے اور دلیل پیش کرتے ہیں

सर्व प्रमाणा प्रतिषेधाच्च प्रतियेधानुपपत्तिः ॥२॥

(اگرچہ) اگرچہ مالوں کی تردید صحیح مان لی جاوے تو تردید ہو ہی نہیں سکتی
تردید کی صحت اور غلط ہونے میں کسی پرمان یعنی ثبوت کی ضرورت ہے جب ہر
ایک پرمان کی ہستی ترائل ہو گئی تو اس تردید کو صحیح ثابت کرنے کے واسطے کوئی
پرمان یعنی ثبوت ہی نہیں لہذا صحت کا ثبوت نہ ملنے سے تردید خود غلط ہو گئی
(سوال) تردید کیوں غلط ہوگی۔ شاید صحیح ہو کیونکہ صحت و غلطی دونوں محتاج
ثبوت کی ہیں۔ اُس کو غلط کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے
(جواب) ثبوت کی ضرورت بھلا یعنی ہستی ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہے
نقی کے واسطے نہیں جو تردید کا مدعی ہے۔ اُس کا فرض ہے۔ کہ تردید کی صحت
کو ثابت کرے اور جب تک تردید کی صحت ثابت نہ ہو جاوے تب تک
اُس کا وجود ہی نہیں اور جب پرمانوں کی تردید ثبوت نہ رکھنے سے گر گئی
تو پرمان ثابت ہو گئے

(سوال) اگر پرمان کی تردید میں ثبوت نہ ہونے سے اُس کی ہستی ثابت نہیں
ہوتی اور ہر ایک چیز کی ہستی کے واسطے پرمان کی ضرورت تسلیم کی جاوے تو بھی
پرمان کی تردید ہو جاوے گی۔ کیونکہ پرمان بھی اپنی ہستی کے واسطے دوسرے
پرمان کا محتاج ہو گا اور دوسرا پرمان تیسرے پرمان کا اس طرح یہ سلسلہ
لا انتہا چلا جاوے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ پرمان کے واسطے کسی پرمان کی ضرورت
نہیں تو تمہارا سدھانت ناش ہو گیا۔ کہ ہر ایک چیز کی ہستی بلا پرمان کے
قابل اعتبار نہیں۔ جب تمہارا پرمان ہی ثبوت کا محتاج ہے اور تم اُس کی
ہستی بلا پرمان صحیح جانتے ہو تو یہ سدھانت صحیح نہ رہا کہ ہر ایک کی ہستی کیسا

پیمان کی ضرورت ہے۔ جب یہ سدھانت صحیح نہ رہا تو پیمانوں کی تردید صحیح ہے۔
جواب۔ ہر ایک چیز کی بنیاد یعنی مول ہوتی ہے۔ لیکن مول کا مول نہیں
 ہوتا اس واسطے مول ہمیشہ بغیر مول کے مانا جاتا ہے۔ آنکھ ہر ایک چیز کے
 روپ کو دیکھتی ہے۔ لیکن آنکھ کے دیکھنے کے واسطے کسی دوسری آنکھ کی ضرورت
 نہیں بلکہ آنکھ کا عکس کسی دوسری چیز میں آنکھ ہی سے دیکھا جاتا ہے اس
 واسطے پیمان کے ثابت کرنے کے واسطے کسی دوسرے پیمان کی ضرورت نہیں
 بلکہ پیمان اذ خود ثابت ہے۔ ہر ایک چیز کے ہر روپ کو دیکھنے کے واسطے آنکھ
 کی ضرورت ہے اور بنا آنکھ کے کبھی روپ کا گمان نہیں ہو سکتا۔ لیکن
 آنکھ خود دوسری آنکھ کے بغیر اپنے عکس کے ذریعہ سے اپنے روپ کو دیکھتی ہے
 اسی طرح پیمان کا ثبوت پر مدیہ گمان کے ذریعہ ہی ہو جاتا ہے۔ اور کسی
 پیمان کی ضرورت نہیں۔ اس واسطے نہ سدھانت کا کھنڈن ہوتا ہے۔ اور نہ ہی
 اوتھا یعنی ٹیولرل عاید ہوتا ہے۔ آگے چل کر پیمانوں کے ثابت کرنے کی واسطے
 ایک در دلیل دیتے ہیں

तन्मासाये वाच सर्व प्रमाण विप्रतिषेधः ॥ १३ ॥

(اگرچہ) اگر اس تردید کو پرتیکش وغیرہ پیمان نہیں ہیں۔ ثبوت دیکھ کر ثابت کر
 دیا جاوے۔ تو تردید کے واسطے پیمان یعنی ثبوت کے مل جانے سے تردید کی
 بنیاد ثبوت پر جا رہیگی۔ اور جس تردید کی بنیاد پیمان یعنی ثبوت پر ہو وہ پیمان
 یعنی ثبوت کے رد ہوئیے کسی طرح پر بھی قائم نہیں رہ سکتی جب تردید قائم نہ
 رہی تو مخالف کا کل اعتراض ہی زایل ہو گیا

(سوال)۔ تم نے مخالف کی دلیل کی تردید کر کے تو پیمانوں کو سدھ یعنی ثابت کر
 دیا۔ لیکن پیمان کی مہتی میں کوئی دلیل نہیں دی

(جواب)۔ اگر کسی چیز کی تردید میں جو دلائل پیش کی جاویں اور وہ قاطع ثابت
 ہو جاویں تو مدعی کا دعوے بھال رہتا ہے

(سوال)۔ اگرچہ مخالف دلائل کی تردید سے مدعی کا دعوے بھال رہتا ہے۔
 لیکن اس کے صحیح ہونے میں پھر بھی شک رہتا ہے جب تک کہ مدعی اپنے

دعوے کی صحت میں اپنی دلائل پیش نہ کرے اس واسطے جب تک پرمانوں کی ہمتی کے صحیح ہونے میں دلائل نہ مل جاویں تب تک دعوے کو صحیح نہیں کہا جاسکتا

(جواب) جو شخص کسی مضمون کی تردید میں دلائل پیش کرے اگر وہ دلائل غلط ہو جاویں تو ٹکڑہ سٹکان میں آجاتا ہے اس کو کوئی تہمت نہیں رہتا اس کے اس مضمون پر اور بھی دلائل پیش ہوں گی

**नैकाद्याप्रतिषेधश्चाद्यातोद्यसिद्धिर्वा
निसिद्धेः ॥२५॥**

اگر تھوڑے تینوں زمانوں میں ہونے کی جو تردید کی گئی دو بے دلیل ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ معلوم ہونے کا سبب اور جو چیز معلوم ہو ان دونوں میں سے کسی ایک کا کہیں دوسرے سے پہلے اور کہیں بعد اور بعض جگہ ایک ساتھ ہونا ثابت ہونے سے اور کوئی خاص قاعدہ نہ ہونے کی وجہ سے جہاں جیسا ہو وہاں ویسا ہی کہنا چاہئے اس کی مثال پہلے دے چکے ہیں یہاں صرف نمونہ کے طور پر بیان کیا ہے کہ شبد سے باجوں کی سدھی ہونے کے موافق پرمان کی سدھی ہونے سے تینوں کال میں ہونے کی تردید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بعض وقت پہلے موجود ہیں اور ستارہ وغیرہ باجوں کا آواز کے ذریعہ سے انماں کیا جاتا ہے اس وقت باجا جلتے لاتی چیز اور شبد بدلنے کا سبب ہوتا ہے ایسے ہی پر رب سدھی پر مہ یعنی معلومات کے بعد میں پیدا ہونے والے پرمانوں کے ذریعہ سے سدھی دیکھی جاتی ہے۔ اس سے تینوں کال میں پرمان کئے نہ ہونے کا دعوے بے دلیل ہے۔ اس کی تشریح سے یہ پتہ لگتا ہے کہ اگر باج کسی مکان میں بج رہا ہو جہاں سے ہمیں نظر نہ آئے تو اس کا علم آواز ہی سے ہو سکتا ہے بلا آواز کے اس کا علم نہیں ہو سکتا اور آواز کے ہوتے ہی یہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ بین بج رہی ہے یا بانسری بج رہی ہے اب بانسری یا بین کے معلوم ہونے کا سبب جو پرمان ہے یعنی آنکھ کان ناک وغیرہ جو مہ یعنی مطول

کا علم ہوتا ہے اس واسطے پر ان کو بھیجے سدھہ ہونے میں جو دلیل دی گئی تھی کہ پرمانی سے پریمی کی سدھی نہ ہوگی اس دلیل سے جو تینوں کال نہ ہونا ثابت کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں۔ ایک ہی چیز جبوقت کسی کے معلوم کر لے گا ذریعہ ہو تب پرمان کہلاتی ہے اور جب جانتے قابل ہو تب پریمی کہلاتی ہے اس کی مثال اگلے سوتر میں بیان کی جاتی ہے

(سوال) متذکرہ بالا سوتر میں ایک قسم کا چکر پایا جاتا ہے جس سے صحیح بات کا پتہ لگنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر پرمانوں کی تردید صحیح مان لی جاوے تو تردید کے صحیح یا غلط ہونے کا ثبوت نہیں مل سکتا اگر اس کو غلط مانا جاوے تو پرمانوں کے ذریعہ سے پرمانوں کو معلوم کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب پرمان صحیح مانے جاوینگے تو پرمانی یعنی صحیح علم کا سبب سمجھ کر ہی نہیں تسلیم کیا جاوینگا تو پرمانوں کے معلوم کرنے کے واسطے یہ ضروری اور دوسرے ذرائع کی تلاش بھی لازمی آئیگی اور اس کا ان پرمانوں سے علیحدہ ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ جب ان پرمانوں کے نفی و اثبات کی تحقیقات کی جاوے گی اس وقت یہ پرمان تو پریمی ہو جاوینگے اور کوئی پریمی بلا پرمان کے ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ تو پرمان کس طرح ثابت ہوں گے اگر یہ کہا جاوے کہ ان میں سے جب ایک کی تحقیقات کرینگے دوسرا اس کے واسطے ذریعہ ہو جاوے گا تو پرمانوں کی سدھی میں ان پرمانوں سے یعنی وہ اس کے سہارے اور وہ اس کے سہارے ہو گا جس سے کسی ایک کا بھی قایم ہونا مشکل ہوگا

(جواب) اگر ذرا باقاعدہ طور پر غور کیا جاوے۔ تو کچھ بھی مشکل اور پیچ نہیں کیونکہ ہمارے سامنے بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً باپ اور بیٹا ہیں جب کسی کو باپ کہا جاوینگا تو اس کے واسطے بیٹے کا ہونا لازمی ہے اور جب بیٹا کہا جاوینگا تو اس کے واسطے باپ کا ہونا لازمی ہے۔ بلا بیٹے کے ہونے کے کوئی باپ نہیں کہلا سکتا اور بلا باپ کے ہو نیکے کوئی بیٹا نہیں ہو سکتا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں لازم و ملزوم ہیں اور جس بات کا ثبوت قوانین قدر سے مل جاوے وہ کبھی غلط نہیں ہو سکتی۔ اسی واسطے ہر ایک ہتھوڑی دلیل

کے واسطے دو ماہرین یعنی مثال کا ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے اور جس دعوے کے واسطے دلیل اور مثال دونوں مل جاویں اُس کو کسی طرح قلمط کہنا جائز نہیں اور دلیل کی غلطی بھی مثال ہی سے معلوم ہوتی ہے اسہر ایک مثال دیکر سمجھاتے ہیں

प्रमेयता च कुला प्रामाण्यवत् ॥ १६ ॥

اگر قصہ پرمان کی پرکشتا کے وقت اُس کا پر میہ ہونا ترازو کے پرمان کی طرح ہے۔ جس طرح ہر ایک چیز کے وزن کرنے میں ترازو اور باٹ پرمان سمجھے جاتے ہیں لیکن ترازو اور باٹ کا وزن معلوم کرنا ہوتا ہے۔ یعنی اس شک ہو جانے پر کہ اس باٹ کا وزن ٹھیک ہے یا نہیں اُس کے پرمان کے واسطے دوسرے پرمان کی ضرورت ہو جاتی ہے یعنی دوسرے باٹ سے تولنے کے بغیر اُس باٹ کے وزن کا صحیح ہونا صاف طور پر نہیں معلوم ہو سکتا۔ لیکن اُس کے واسطے پرمان کوں ہوتا ہے انہیں پر میہ میں سے کوئی پر میہ ہی اُس کے تولنے کے واسطے پرمان بن جاتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک پرمان اور پر میہ کو سمجھنا چاہئے کہ جب وہ علم یعنی گیان کا سبب ہو گا تب پرمان کہلائیکا اور جب معلومات یعنی گیان کا دشمن ہو گا۔ تب پر میہ کہلائیکا آتما کو گیان کا دشمن ہوئیے یعنی اُس کو جاننے لاتی ہوئیے پر میہ میں اس کا ستار ہوتا ہے۔ لیکن گیان کے حاصل کرنے میں خود مختار ہوئیے وہ پر ماتما یعنی جاننے والا کہلاتا ہے اور عقل گیان یعنی بیرونی چیزوں کے جاننے کا سبب ہونے سے پرمان کہلاتی ہے اور گیان کا دشمن ہوئیے پر میہ بھی ہوتی ہے اور پرمان اور پر میہ سے علیحدہ ہونے سے ٹھیک ٹھیک علم یعنی پر متی بھی کہی جاتی ہے۔ اس واسطے ہر ایک موقع پر جیسا تعلقات سے معلوم ہو ویسا ہی سمجھنا چاہئے۔ اسی طور پر کارک شبد یعنی علت و معلول کا بھی فیصلہ ہوتا ہے۔ جیسے دھڑت کھڑا ہے دھڑت کے کھڑ ہونے میں دوسرا مددگار نہیں بلکہ گھڑے ہونے میں خود مختار ہے۔ اس واسطے وہ کہتا سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ خود مختاری سے قفل کرنے والے کو کرتا یعنی قائل کہتے ہیں دھڑت کو دیکھتا ہے۔ یہاں آنکھ کے ذریعہ سے دیکھنے لاتی

چیز ہوئی درخت کرم یعنی مغلول ہے۔ درخت سے چاند کو کہہ لیتے ہیں اس وقت
دیکھتے کا دریدہ ہونے سے کرم کہلاتا ہے

سوال ۱۔ کرم کے کہتے ہیں

جواب (ج) فاعل کا فعل کرنے میں مددگار ہو وہ اوزار جو فاعل کو فعل میں
مدد دیتے ہیں۔ کرم کہلاتے ہیں

درخت کے واسطے پانی دیتا ہے اس جگہ پر درخت سمیران ہے

سوال۔ سمیران کے کہتے ہیں

جواب۔ جس کے واسطے کوئی فعل کیا جاوے وہ سمیران کہلاتا ہے

درخت سے پتا گرتا ہے۔ اس جگہ پر درخت اُپادان ہے

سوال۔ اُپادان کس کو کہتے ہیں

(جواب) جو کسی چیز کے علیحدہ ہو جانے سے نکل بنا رہے اُسے اُپادان کہتے

ہیں۔ درخت میں جانور ہیں اس جگہ پر درخت اُن جانوروں کا آدھار ہے

جو کسی چیز کا آدھار یعنی سہارا ہوا ہے ادھکران کا رک کہتے ہیں۔ اس طرح

وچارنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو ہر ایک درمیان چیز ہی کا رک ہے اور

نہ فعل ہی کا رک ہے بلکہ خاص قسم کی کربا یعنی حرکت والا حرکت کا سہارا

کا رک ہے اس طرح چھ کارکوں کو سمجھ لینا چاہئے

(سوال)۔ چھ کارک گوئیے ہیں

جواب (ا) اول کرتا۔ دوسرے کرم۔ تیسرے کرم۔ چوتھے سمیران پانچویں

اُپادان چھٹے ادھکران

سوال یہ کس طرح مان لیا جاوے۔ کہ ایک ہی چیز پر مان بھی ہو

جاوے اور وہی پر مہ بھی ہو سکے

جواب۔ یہ تو پر تیکش ہے۔ گما یک ہی آدمی اپنے باپ کے خیال سے

بٹیا اور اپنے بیٹے کے لحاظ سے باپ کہا جاتا ہے۔ اس طرح پر جب

موقع پر مان اور پر مہ ہوتے ہیں

سوال جن وقت پر مان کی پر تیکش کرتے ہیں اور وہ اُس وقت پر مہ

ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت پرمان کا دھرم اس میں رہتا ہے یا نہیں
 اگر کہو رہتا ہے تو ایک ہی چیز میں پرمان اور پر مہ کا دھرم کس طرح
 رہ سکتا ہے۔ اگر کہو نہیں رہتا تو چیز کی ہستی میں اس کا دھرم کس
 طرح ناش ہو سکتا ہے

(جواب) جس طرح ایک سیکڑا چھٹانک سے بڑا اور پیسری سے چھوٹا
 ہے۔ اب میر میں چھٹانک سے بڑائی اور پیسری سے چھوٹائی موجود
 ہے۔ یا نہیں۔ اگرچہ بہت کم فہم لوگ کہنے لگیں گے۔ کہ بڑائی اور چھوٹائی
 وہ تضاد صفیتیں ایک ہیں کس طرح رہ سکتی ہیں لیکن یہاں ضد
 نہیں جو اجتماع ضد میں محال سمجھ لیا جاوے بلکہ یہاں نسبت ہے
 گویا ایک چیز سے بڑا چھوٹا کہا جاوے تو ضد ہو جاتی ہے۔ لیکن جہاں کسی
 سے چھوٹا اور کسی سے بڑا کہا جاوے۔ وہاں اپیکٹا یعنی متناسب ہوتا
 ہے۔ ضد نہیں ہوتی۔ جس طرح نسبت کی وجہ سے چھوٹائی بڑائی
 ایک ہی میں رہ سکتی ہے۔ اسی طرح پرمان اور پر مہ کا دھرم ایک چیز
 میں رہ سکتا ہے۔ کیونکہ جس موقع پر جس کے واسطے وہ پرمان ہے
 اس کے واسطے پر مہ اس موقع پر نہیں

(سوال) پر تیکش وغیرہ کس طرح چر جانے جاتے ہیں

(جواب) پر تیکش وغیرہ اس طرح سے معلوم ہوتے ہیں جیسے میں پر تیکش
 سے جانتا ہوں یعنی میں نے اپنے حواسوں سے محسوس کیا ہے۔ یا یہ
 الزمان سے جانتا ہوں یعنی اٹکل یا تعلقات سے معلوم کرتا ہوں۔ یا
 اوپہانی سے جانتا ہوں۔ یا شاستر سے معلوم کرتا ہوں۔ میرا گیان
 پر تیکش ہے یا الزمان سے ہے یا میرا گیان اوپہانی سے پیدا ہوا ہے۔ یا
 شاستروں سے پیدا ہوا اس طرح خاص قسم کے گیان سے ان کے گرن
 کا علم ہو جاتا ہے۔ جیسے جو گیان اندری یعنی حواس اور اس کے ارتھ کے
 تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ اُسے پر تیکش کہتے ہیں۔ اب اس گیان کا کرم
 اندری ہی اس طریق پر ایک پرمان ثابت ہو سکتا ہے

سوال۔ اگر ہرمان کے واسطے ہرمان سے ثابت کیا جاوے تو اس میں کیا ہرج ہے

جواب۔ **प्रमाणान्न सिद्धे : प्रमाणान्न सिद्धे**

सिद्धि प्रसङ्गः ॥ १७ ॥

(اگر سمجھو)۔ اگر ہرمان کو ہرمان سے ثابت کیا جاوے۔ تو ہر ایک ہرمان کو ثابت کرنے کے واسطے اور ہر مانوں کی ضرورت ہوتی جاوے گی یہاں تک کہ ہر مانوں کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا۔ مثلاً جس ہرمان سے تم پہلے ہرمان کو ثابت کرو گے اُس کے واسطے اور تیسرے ہرمان کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح تیسرے ہرمان کی سدھ کی واسطے چوتھے ہرمان کی ضرورت۔ غرض کہ اسی طرح بے تعداد ہرمانی ہو جانے پر بھی کام نہیں چلے گا۔ آخر ہرمان کو بلا ہرمان ہی صحیح ماننا پڑے گا۔ جب آخر جا کر بھی نتیجہ وہی نکلیگا تو بے فائدہ محنت کہنا فضول ہے۔ معترض اس سدھانت میں کہ ہرمانی بغیر ہرمان کے ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ اعتراض کرتا ہے

सिद्धिः ॥ १८ ॥

اعتراض

तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणान्न सिद्धिस्त प्रमेय

(اگر سمجھو)۔ اگر ہرمان کو بغیر ہرمان صحیح مان لو گے اور اس کی سدھ کی کوئی دوسرے ہرمان کی ضرورت کو تسلیم نہ کرو گے تو تمہارے اس سدھانت کا کھنڈن ہو جانے سے کہ بغیر ہرمان کے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی ہرمان کا ثبوت بھی بنا ہرمان کے ہی ماننا پڑے گا اور جب ہرمان پر یہ بغیر ہرمان کے ثابت ہو گیا تو اس پر مانوں کی ہستی کی ضرورت درجہ سے انکی تردید ہو جائیگی کیونکہ ہرمان کے ثبوت کے نتیجے واسطے یہاں کی ضرورت تھی اور یہ سلسلہ تھا کہ بلا ہرمان کسی چیز کا حکم نہیں ہو سکتا جب یہ سلسلہ ہرمان کی سدھ کی بغیر ہرمان کے ہوتی ہے۔ وہی ہو گیا تو عمل پر مانوں کی خود بخود تردید ہو گئی۔ اب اس کی تردید کی کوئی ضرورت بھی نہیں رہی اس پر ہرمان کو تم ہی سدھانت لکھو اس جھوٹے کا فیصلہ کرنا ہے

سائنس کا فلسفہ: سائنس کی روشنی میں

مارتھن نے کہا تھا کہ ہم جس سوچ میں چلنے کی مثال دیکر اس بات کا فیصلہ کرتے ہیں کہ جس طرح چیز کے بغیر انکھ کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتی لیکن چرخ کے دیکھنے کے واسطے انکھ کو کسی دوسرے چرخ کی ضرورت نہیں ہوتی اور چرخ کے ہونے پر ہونے کا علم روشنی کے ہونے نہ ہونے سے ہو جاتا ہے جب چرخ ہو جو دیکھتا ہے وہی انکھ ہر ایک چیز کو دیکھتی ہے اور جب نہیں ہوتا تب نہیں دیکھتی اس طرح ہر انکھ کے دیکھنے اور نہ دیکھنے سے چرخ کے ہونے اور نہ ہونے کا انومان ہوتا ہے۔ اور آپت آپدیش سے بھی پتہ لگتا ہے کہ چرخ اندھکار ہو وہاں چرخ چلا کر چیزوں کو معلوم کر اس طرح پر تنقید وغیرہ کے ذریعہ سے جن چیزوں کا علم ہوتا ہے انہیں چیزوں کے علم سے پر تنقید کے ہونے کا انومان ہو جاتا ہے اور اندری وار تھ کے تسلی سے جو تنگہ دیکھ کا اثر من کے ذریعہ سے آتما تک پہنچتا ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے جس طرح در مشیر یعنی انکھ سے محسوس ہونے لائق چرخ کی روشنی دوسری دیکھنے لائق چیزوں کے دیکھنے کا سبب ہوتی ہے۔ اور وہ در مشیر یعنی محسوس ہونے قابل اور محسوس کرنے کا سبب ثابت ہوتا ہے۔ ایسے ہی پر مہیہ روپ پدارتھ یعنی جاننے قابل اشیا جانتے کا سبب ہو چکی حالت میں پرمان اور پر مہیہ کی ٹھیک جو ستھا کو حاصل کرتا ہے یعنی اس میں دونوں گن نسبت سے پائے جاتے ہیں جس کے جاننے کا سبب ہے اس کے واسطے وہ پرمان ہے۔ اور جو اس کے جاننے کا سبب ہے۔ نہ اس کی نسبت وہ پر مہیہ ہے۔ پس یہی طریقہ پرمان وغیرہ کے معلوم ہونے کا ہے

(سوال) اگر پرمان ہی سے پرمان کا علم ہونا تسلیم کر دے تو پرمانی

پرمان اور پر مہیہ کا بھید نہیں رہیگا

جواب ۲ چیزوں کے اختلاف سے پر تنقید وغیرہ کو انہیں پر تنقید وغیرہ سے حاصل ہونا نہیں کہا گیا۔ جب ایک پر تنقید کو معلوم کرنے

والد دوسری قسم پر تکیہ ہے۔ لیکن اختلاف ہے کہ یہ کون سا ہے
 ایسی حالت میں شہید کیوں نہیں رہتا
 (سوال) چونکہ دنیا میں دیکھا جاتا ہے کہ اور چیز کے خلاف اور چیز کو
 دیکھتے ہیں اور پر تکیہ کوئی دوسری چیز نہیں۔ جس سے پر تکیہ کو
 کو معلوم کر سکیں

(جواب) چیزوں کے اختلاف سے اُن کے ماورع میں بھی اختلاف
 ہے۔ مثلاً روپ دیکھنے کے واسطے آنکھ پر تکیہ پر مان ہے۔ اور
 شہید سننے کے واسطے کان۔ اسی طرح پر تکیہ ہمت قسم کا ہے
 اس واسطے ایک ذریعہ سے دوسرے کے معلوم ہونے میں کوئی اعتراض
 نہیں ہو سکتا۔ یہی حالت انومان وغیرہ ہر مانوں کی ہے جیسے کنوئیں
 میں سے نکلے ہوئے پانی کو کھارا یا بیٹھا معلوم کہتے ہیں۔ اسی طرح
 جاننے والے آتما کا بھی انومان ہی سے گمان ہوتا ہے۔ جیسے یہ خیال
 کر کے کہ میں دکھی یعنی تکلیف میں ہوں یا سستی یعنی آرام میں ہوں یہاں
 پر جانتے والے ہی سے جاننے والے آتما کا علم ہوتا ہے اور ایک
 ہی وقت میں من میں دو قسم کا گمان نہ ہونے سے من کا انومان ہوتا
 ہے۔ کیونکہ ایک کال میں دو گمان کا نہ ہونا من کا لکشن ہے
 ہما تھا گوتم جی عام طور پر تکیہ وغیرہ پر مانوں کی پر تکیہ کرنے کے
 اب خاص طور پر الگ الگ ہر مانوں کی پر تکیہ کرتے ہیں چونکہ
 ہر مانوں میں لکشتوں کے وقت بھی پہلے پر تکیہ کا ہی لکشن کہا
 تھا اب پر تکیہ بھی پہلے پر تکیہ کی ہی کرتے ہیں۔

یہ پورب تپش یعنی مقررہ کا سوتر ہے

सुपतिरसमग्रवचनाम् ॥ २० ॥

(ارتھ) چونکہ پر تکیہ کے لکشن میں پورے طور پر بیان نہیں کیا
 گیا اس واسطے پر تکیہ کا جو لکشن کہا ہے وہ ٹھیک نہیں ہو سکتا
 اب سوال پیدا ہوا کہ پر تکیہ کے لکشن میں کیا خرابی ہے تو اس

کہ جب کلکشن کے پورے وسائل بیان نہیں کئے گئے۔ کیونکہ
پرٹیکش کا کلکشن یہ کیا ہے، کہ جب اندری یعنی حواس اور چیز کے تعلق
سے گمان پیدا ہو وہ پرٹیکش کہلاتے گا۔ لیکن صرف اندری اور
ارٹھ کے سبب سے کوئی گمان پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ گمان اس طرح
پیدا ہوتا ہے۔ کہ آتما کا تعلق من سے ہوتا ہے۔ اور من کا تعلق حواس
سے ہوتا ہے۔ اور حواس کا تعلق چیز سے ہوتا ہے۔ جب کہ گمان
کے واسطے آتما۔ من۔ اندری اور ارٹھ کا تعلق بتلانا چاہیے تھا
اور بتلایا صرف اندری اور ارٹھ کا تعلق اور اس سے کوئی گمان پیدا
نہیں ہو سکتا اس واسطے یہ کلکشن نامکمل ہے اور جو تعریف یعنی
کلکشن نامکمل ہو وہ صحیح نہیں کہلا سکتا۔ اس واسطے پرٹیکش کا کلکشن
بالکل ٹھیک نہیں

(سوال) کیا اندری اور ارٹھ کے تعلق سے گمان نہیں ہو سکتا
اگر ہونا مان لیا جاوے تو کیا اعتراض ہوگا
(جواب) پہلے بتلادیا گیا ہے۔ کہ پردہ تا یعنی جانے والا۔ پرانا یعنی طے
کا ذریعہ پریمہ یعنی جاننے قابل چیز سے پرمتی یعنی صحیح گمان پیدا ہوتا
ہے جیسے تم جاننے والے کو نہ مان کر صرف جاننے کے ذریعہ اور
جاننے والی چیز سے گمان کی پیدا ہوتی مانو گے۔ تو ٹھیک نہیں کیونکہ
جاننے والا ہی نہیں

(سوال) اگر ہم آتما۔ اندری اور ارٹھ کے تعلق سے گمان کی پیدا ہوتی
مان لیں اور من کو نہ مانیں تو کیا اعتراض ہے
(جواب) اس حالت میں ایک ہی وقت میں سب اندر لوگ
ارٹھ کا گمان ہونا چاہئے۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں اس واسطے من
کا ہی تعلق ہونا ضروری ہے۔ اس پر کلکشن کا ٹھیک نہیں
اس پر اور دلیل دیتے ہیں کہ

मात्मनो ज्ञानं कथं भासते
। तदेव ज्ञानं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

لا رہے) آتما اور من کے تعلق کے بغیر ہر تیکش گمان پہلے ہی نہیں ہو سکتا جس طرح اندری اور ارنجھ کے درمیان ہر وہ ہونے سے ان کا تعلق نہ ہونے پر کسی چیز کا گمان نہیں ہوتا۔ اسی طرح آتما اور من کے تعلق نہ ہونے پر بھی گمان نہیں ہو سکتا جیسا کہ اکثر مشاہدہ میں آتا ہے۔ کہ من کے دوسری طرف لئے ہونے پر کسی آواز کے سننے پر بھی اس کا ٹھیک ٹھیک مطلب نہیں سمجھ میں آتا اور اکثر چیزیں سامنے سے گذر جاتی ہیں اور ان کا علم نہیں ہوتا اس واسطے صاف طور پر ظاہر ہے۔ کہ آتما اور من کے تعلق کے بغیر گمان کی پیدائش ناممکن ہے۔ اور ناممکن کا ابدیش صحیح نہیں ہوتا۔ اس واسطے ہر تیکش کا لکشن ٹھیک نہیں ہے۔ علاوہ اس کے لکشن میں اور کمی بتلاتے ہیں

दिगदेश काला काशेष व्ये प्रसङ्गः ॥२२॥

(ارنجھ) دشائی سمت۔ دیش یعنی جگہ۔ کال یعنی وقت۔ اکاش یعنی خلا کے بغیر بھی ہر تیکش نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے لکشن میں ان کے بیان کی بھی ضرورت تھی۔ کیونکہ ہر چیز ہر جگہ اور ہر وقت میں من سے تعلق رکھنے والی ہیں ان کا تعلق کسی چیز سے نہ ہو نہیں سکتا اس واسطے ج طرح آتما کا من سے تعلق اور من کا اندری منی حواس سے تعلق اور حواس کا چیز سے تعلق کہ گمان کا سبب ماننا چاہئے اسی طرح یہ غماز اور غیر ملکہ گمان کا سبب ماننا چاہئے کیونکہ جس کے بغیر جو چیز پیدا ہو سکے وہ اس کا سبب کہلاتا ہے جبکہ دشاکال وغیرہ کے سنیکوگشی یعنی تعلق کے بغیر کوئی گمان پیدا ہو نہیں سکتا تو صاف طور پر یہ گمان کا سبب ہیں اور کسی چیز کی پیدائش کے پورے اسباب بیان نہ کرنا ٹھیک نہیں اس واسطے ہر تیکش کا لکشن نامکمل ہے۔ اب اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ آتما اور من کے تعلق کے بغیر ہر تیکش گمان پہلے ہی نہیں ہو سکتا جس طرح اندری اور ارنجھ کے درمیان ہر وہ ہونے سے ان کا تعلق نہ ہونے پر کسی چیز کا گمان نہیں ہوتا۔ اسی طرح آتما اور من کے تعلق نہ ہونے پر بھی گمان نہیں ہو سکتا جیسا کہ اکثر مشاہدہ میں آتا ہے۔ کہ من کے دوسری طرف لئے ہونے پر کسی آواز کے سننے پر بھی اس کا ٹھیک ٹھیک مطلب نہیں سمجھ میں آتا اور اکثر چیزیں سامنے سے گذر جاتی ہیں اور ان کا علم نہیں ہوتا اس واسطے صاف طور پر ظاہر ہے۔ کہ آتما اور من کے تعلق کے بغیر گمان کی پیدائش ناممکن ہے۔ اور ناممکن کا ابدیش صحیح نہیں ہوتا۔ اس واسطے ہر تیکش کا لکشن ٹھیک نہیں ہے۔ علاوہ اس کے لکشن میں اور کمی بتلاتے ہیں

मानसि दुःखादात्मनि भावः ॥२३॥

لا رہے ہیں کہ آتما کا لنگ بینی نشان ہی گمان ہے۔ اس واسطے ہر ایک گمان کے حاصل کرنے میں وشا وغیرہ اگیان والی چیزوں کو سبب ماننا ضروری نہیں ہے۔ اور ان کے نہ کہنے سے کوئی نقص نہیں آ سکتا۔ اس واسطے مکان و زمان کے ساتھ آتما کی مطابقت گمان کے کاموں میں ٹھیک نہیں۔ کیونکہ آتما گمان کے ساتھ نتیجہ سبب یعنی ہمیشہ تعلق رکھتا ہے۔ اور گمان چونکہ آتما ہی کو جوتا ہے۔ اس واسطے اس کے نہ بیان کرنے سے کوئی ہرج نہیں کیونکہ ایسے سبب جن کا تعلق کبھی ہونگے نہ ہو بتلانے لازمی ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ہونے سے کام کا ہونا اور نہ ہونے سے نہ ہونا ممکن ہے۔ اور جس کے ساتھ نتیجہ یعنی ہمیشہ رہنے والا تعلق ہو اس کے نہ بیان کرنے سے کوئی ہرج نہیں۔ کیونکہ اس کا گمان جو وجود تعلق سے ہو جاتا ہے۔ اور آپدیش صرف گمان کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ جہاں بغیر آپدیش کے گمان ہو جاوے۔ وہاں آپدیش کی ضرورت نہیں اس واسطے پرنیکش کے لکش میں آتما کے نہ گہن کرنے سے کوئی

ہرج نہیں

رسوال: آتما کے نہ بیان کرنے کا اعتراض تو اب تلے آتما کا نشان ہی گمان ہونے سے دور کر دیا من کے نہ بیان کرنے کا دوش تو باقی ہے

جواب: ॥ तद्वैद्यो व दलित्वा ज्ञानमवसु ॥
 (ارتھ) جس طرح گمان کا آتما لے لنگ ہونے سے آتما کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح پرمن کے بغیر بھی بہت سے گیانون کا ایک ساتھ ہونا ضروری تھا۔ لیکن یہ دیکھنے میں نہیں آتا کہ ایک ساتھ بہت سی چیزوں کا گمان ہو جاوے۔ اس واسطے ہر ایک گمان کے بیان کے واسطے لازم معلوم ہوتا ہے۔ من کا تعلق لازمی معلوم ہوتا ہے اور جس کا تعلق لازمی معلوم ہوتا ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔

رسوال: من کا تعلق گیان کے ساتھ لازمی ماننے میں کیا ثبوت ہے
(جواب) چونکہ پانچوس گیان اندیاں ہر وقت ایک ساتھ کام کرتی
ہیں۔ لیکن گیان ایک ساتھ ہوتا نہیں۔ اگر اندری اور ارتھ کے تعلق
سے ہی گیان ہوتا تو سب دشیوں کا ایک سنگ ہی گیان ہوتا جس کا
نہ ہونا بتلانا ہے کہ جس اندری کے ساتھ من کا تعلق ہوتا ہے۔ اُسی کے
ارتھ کا گیان ہوتا ہے۔ اور جس کے ساتھ من کا تعلق نہیں ہوتا۔ اُس
کے ارتھ کا گیان بھی نہیں ہوتا گو یا ارتھ کا گیان ہونا من اور اندری
کے تعلق پر منحصر ہے جبکہ من کے بغیر اندری ارتھ کا گیان کر ہی نہیں سکتی
تو من گیان کا سبب لازمی ہوا

رسوال: کیا عرف لازمی ہونے کی وجہ سے ہی آتما اور من کا ذکر پر تیکش
کے لکشدوں میں نہیں

(جواب) یہی وجہ نہیں بلکہ لکشن اُس خاص صفت کو کہتے ہیں کہ جو
اُس کے بغیر دوسرے میں موجود نہ ہو۔ چونکہ آتما اور من ہر دم کے گیان کے
سبب ہیں خواہ وہ پر تیکش سے ہو یا اولیاں یا ایمان سے خواہ شدید
غرضیکہ ہر ایک پرمان سے ہونیوالے گیان سے آتما من کا تعلق ہوتا ہے
اور اندریوں کا عرف پر تیکش گیان سے اس واسطے پر تیکش گیان کا سبب
اندری اور ارتھ کا تعلق بتلانا ہی ٹھیک تھا کیونکہ پر تیکش گیان کیساتھ
اندری اور ارتھ کے تعلق کو خصوصیت ہے اور وہ خصوصیت یہ ہے کہ اکثر
من اپنے خیال میں مگن ہوتا ہے کہ اچانک کل کے گرج کی آواز کان کے
ذریعہ سے من کو چونکا دیتی ہے۔ ایسی حالت میں آتما جاتنے کی خواہش
سے من کو نہیں لگاتا۔ بلکہ اندریوں کے تعلق سے من اور آتما کو گیان ہوتا ہے
اس سبب سے پر تیکش میں آتما اور من جڑ عظم نہیں بلکہ اندری ہی سمجھنا چاہیے
رسوال: اندری اور ارتھ کے تعلق کے پر دھان ہونے میں کیا ثبوت ہے

جواب: ॥ २॥ तैत्तिरीय ब्रह्मसूत्रम् ॥ २॥
(ارتھ) پر تیکش گیان کے اندریوں کی وجہ سے پیدا ہونے کا ثبوت ہے

خصوصیت بھی ہے کہ جو مختلف اندریوں کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے کسی چیز کی خوشبو، سردی، گرمی، کھانسی، سونگھنے پر ہوا میں تلے اور روپ کے اچھے برے کا گمان آنکھ کے ذریعہ سے ہوتا ہوا آنکھ کے تحت نرم کا علم کان کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اور ہر لہری غالیقہ کا علم رستا یعنی جھب سے ہوتا ہے۔ اس طرح پر روپ کا علم، دس کا علم، آواز کا علم، پوکا علم، گرم سرد کا علم، یہ مختلف قسم کے پرتیکش اندریوں کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ اس واسطے پرتیکش گمان میں اندری اور چیز کا تعلق ہی پر دھان کا رہتا ہے اور جیسے اوپر بیان کیا گیا ہے کہ اکثر موقعوں پر اندری اور اترتھ کا تعلق ہی گمان کا سبب ہوتا ہے۔ آتما اور من کا تعلق گمان کا سبب نہیں ہوتا اس واسطے پر دھان سمجھ کر اندری اور اترتھ کا تعلق ہی لکشن میں بیان کیا گیا ہے۔

व्याप्त तत्वाद् हेतु ॥ २६ ॥

(اترتھ) یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ پرتیکش میں اندریاں پر دھان ہیں کیونکہ اگر آتما اور من کا تعلق گمان کا سبب نہ نانا جاوے صرف اترتھ اور اترتھ کا تعلق سے گمان کی پیدائش مافی جاوے تاہم کال میں دو قسم کے گمان کا پید ہونا جن میں لکشن کہا ہے وہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ من کی تعریف کے مطابق اندری اور اترتھ کے تعلق کو من کے تعلق کی ضرورت ہے۔ ورنہ ایک کالی میں سب اندریوں کے تھیل کا گمان ہونا ممکن ہے۔ اس واسطے پرتیکش گمان میں بھی من اور آتما کے تعلق کو شامل کرنا چاہئے یا اس سے ترک یا مطلب لینا چاہئے کہ جب کبھی من کسی کام میں بالکل موزو ہو جاتا ہے جیسے کہ عمدہ رنگ سننے یا اور کسی قسم کے دے میں تو باقی اندریاں اس وقت بھی چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ اگر اندریوں کی وجہ سے گمان ہوتا تو اس حالت میں بھی اندریوں کے وسیع گمان ہونا چاہئے۔ لیکن لینا ہونا نہیں۔ اس واسطے کہ نہ دھانت کہ پرتیکش گمان میں اندریاں پر دھان ہیں کہ تعلق ہو جاتا ہے۔ اس واسطے کہ لکشن بھی گرتا ہے۔ کہ اندری اور اترتھ کے تعلق سے پرتیکش گمان ہونا چاہئے۔

اس کا جواب ہوتا تو تم جی دیتے ہیں

॥ २० ॥ मरि विमो व प्राचस्यात् ॥

لہذا ارٹھ متذکرہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس میں بیاگھات یعنی اپنی بات کی آپ تردید نہیں ہے۔ آتما اور من کا تعلق گیان کا سبب ہے اس میں بوجھ یا یعنی لغات نہیں ہوتے۔ نہ ہونے کا سبب کیا ہے۔ خاص چیزوں کی خصوصیت سے مطلب یہ ہے کہ زبردست آواز کے سننے سے سویا ہوا یا کسی کام میں بھینسا ہوا من فوراً جاگ اٹھتا ہے اس سے اندری اور ارٹھ کے تعلق کو پردھان کہا جاتا ہے گیان بغیر من کے نہیں ہوا بلکہ اندری اور ارٹھ کے تعلق لئے بجائے اسکے کہ من اندری کو جاننے کی طاقت دے اندری لے من کو جگا کر جاننے کی طاقت دی اس واسطے اندری و ارٹھ کے تعلق کو پردھان بیان کرتے سے آتما و من کے تعلقات کی تردید نہیں ہوئی۔ ارٹھ کابل والا ہونا اندری کو پردھان بنادیتا ہے۔ اور نرمل ہونے میں من پردھان ہوتا ہے۔ دونوں کے مختلف اسباب سے پیدائش کی وجہ سے بیاگھات یعنی اجتماع من میں نہیں ہے اور خاص ارٹھ کابل والا ہونا اندریوں کا دشنے ہے من اور آتما کا دشنے نہیں اس واسطے اندری اور ارٹھ کا تعلق ہی افضل سبب ہے کیونکہ مشکوک یعنی خواہش کے نہ ہونے پر بھی سوئے ہوئے یا کسی دشنے میں بھنے ہوئے من کو اندری اور ارٹھ کے تعلق کے سبب گیان ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اُس میں من کا ساتھ ملنا بھی ایک سبب ہے لیکن اندری و ارٹھ کے تعلق ہوتے ہی من اور آتما میں گریا یعنی حرکت ہونے لگتی ہے۔ اس واسطے آتما اندری اور ارٹھ کا تعلق اُس حرکت کا سبب ہوتا ہے۔ اگرچہ بغیر آتما اور من کے تعلق کے گیان کا پیدا ہونا ناممکن ہے تو بھی خاص ارٹھ کی زیادتی سے بجائے اس کے کہ من اندریوں کو کام میں لگاتا اندریوں نے من کو کام میں لگایا اس واسطے اندریوں کو پردھان مان کر پریشاندہ اندری اور ارٹھ کے تعلق سے مشکوک کیا اب

اے جان، تم نے ہم ایسا مانیں کہ ایک دینش کے پرتیکش سے دوسرے کا فائدہ
ہونا ممکن ہے۔ اس میں کتنا غلط فہمی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہی حقیقتیں

جواب ۱۱۳: नमोऽस्मै राधा कृष्णाय नमः ॥

اے تمہارے حصہ کا پرتیکش ہے کیا ان ہو گا۔ اسے کیا ان سے ہی پرتیکش
کی مدد ہی ہو جاوے گی۔ کیونکہ مخالف تو پرتیکش کی بالکل نفی ثابت کر دیتا ہے جب
اُس نے ایک دینش یعنی کسی حصہ کا پرتیکش ہونا تسلیم کر لیا تو اُس کا دعوے
تو بالکل جاتا رہا دوسری بات یہ ہے کہ پرتیکش کے نہ ماننے پر تو انومان کسی
طرح ہر وہی نہیں سکتا کیونکہ انومان کا لکشن یہ کیا ہے کہ جب پرتیکش
پر مان سے دو چیزوں کے تعلقات کا علم ہو جاوے تو ان میں سے ایک
کو دیکھ کر دوسرے کا انومان کیا جاتا ہے۔ اگر پرتیکش کی ہستی بالکل زایل کر
دی جاوے تو انومان کی ہستی اُس سے پہلے زایل ہو جاوے گی کیونکہ پرتیکش انومان
کا سبب ہے نہ کہ انومان پرتیکش کا سبب ہے۔ جب انومان کے کارن بیاتی
یعنی تعلقات کا علم ہی نہ ہو گا تو اس کے کاریر انومان کی پیدائش کس طرح ہوگی
ادب بیاتی یعنی تعلقات کا علم صرف پرتیکش کے ذریعہ سے ہوتا ہے جب پرتیکش
ہی ثابت نہ ہو گا تو انومان بھی نہ ہو گا۔ مخالف جس انومان کے بھروسے پر
پرتیکش کی تردید کے واسطے تیار ہوا تھا وہ انومان ہی گم ہو گیا

لے سوال: جب ایک چیز کا ایک حصہ تو پرتیکش ہوتا ہے اور باقی حصے پرتیکش
نہیں ہوتے اور اُس سے چیز کے ہونے کا گمان ہو جاتا ہے تو اس گمان
کو پرتیکش مانیں یا انومان کہیں۔ اس کا جواب گوتم جی اگلے سو ترمیں دیے ہیں

جواب ۱۱۴: नमोऽस्मै राधा कृष्णाय नमः ॥

اے تمہارے ایک حصہ کا پرتیکش کیا ان ہو لے سے پرتیکش کو ثابت کر کے
ان سو ترمیں دوسرے حصہ کا پرتیکش ہونے کو ثابت کر لے ہیں مطلب
یہ ہے کہ ایک حصہ ہی کے محسوس ہونے سے صرف اس حصہ کا علم
نہیں ہوتا بلکہ کل کے مت ہونے سے ایک حصہ کے محسوس ہونے ہی
اُس کے ساتھی دوسرے حصوں کے محسوس ہونے کا بھی گمان ہو جاتا ہے

کل کا حصہ جو پر تیکش سے معلوم ہونے والے حصہ سے علیحدہ چیزوں کا مجموعہ ہے۔ اور کل کا وہ حصہ جو پر تیکش کے ذریعہ سے معلوم ہو چکا ہے ایک حصہ کا علم ہونے سے دوسرے حصہ کا علم نہ ہونا ممکن نہیں ہے اور ہر معلوم ہونے سے کل کے معلوم ہونے میں شک تسلیم کیا جاوے تو ایک حصہ کا علم کا سبب ہونے سے اور سبب سے علیحدہ کوئی دوسری چیز نہ ہونے سے یہ شک ٹھیکس نہیں ہے کیونکہ کل کے گمان کے ساتھ ہی کاریہ کا گمان ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے۔ کہ کارن سے کاریہ علیحدہ نہیں (سوال) جب کہ ایک حصہ سے دوسرا حصہ علیحدہ ہے۔ تو ایک کے

گمان سے دوسرے کا گمان کس طرح ہو سکتا ہے (جواب) یہ سوال صحیح نہیں کیونکہ ایسا ماننے میں تو ایک حصہ کا بھی پر تیکش نہیں مانا جاوے گا۔ کیونکہ ہر ایک حصہ کو دوسرے حصوں کی اندریوں سے تعلق ہونے میں رکاوٹ ہوگی اس طرح کسی کل کو معلوم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ نہ تو کل چیزوں کا اندری سے تعلق ہو سکتا ہے اور نہ کل کا اور نہ ہی اس حصہ میں حصہ کا علم ہوا ہے۔ گمان ختم ہوتا ہے۔ یہ ایک حصہ کے علم سے دوسرے کے معلوم نہ ہونے کی تردید ہے۔ کیونکہ جب کچھ باقی نہ ہے تب کل کا علم کہلاتا ہے۔ اگر کچھ حصہ باقی رہ جاوے تو کل نہیں کہلا سکتا۔ ایک چیز کے ساتھ دوسرے کے ملے ہونے سے اندری اور چیز کے تعلق میں چیزوں سے رکاوٹ ہوتی ہے اس طرح پر رکاوٹ ہونے سے علم نہ ہوتا چاہئے۔ لیکن جب کل کا گمان ہونا نہ مانو گے تو کل کوئی چیز ہی نہ ہوگا اور جب کل کوئی چیز نہ مانا جاوے تو پر تیکش کے مخالفت سے پوچھنا کہ پھر کس کے ایک حصہ کا پر تیکش مانو گے۔ کیونکہ کل کے نہ ہونے سے کہلا سکتا ہے اور کل ہونا اس کے گمان ہونے سے معلوم ہو سکتا ہے (سوال) کیا جس چیز کا گمان نہ ہو اس کی نفی ماننی چاہئے

(جواب) اہاں جس چیز کا کسی پرمان سے بھی گمان نہ ہو اسکے اس کی ہستی کی طرح پر ہو نہیں سکتی جس قدر چیزیں ہیں سب کے جاننے کے واسطے کوئی

نہ کوئی چھان چھو کہ کئی سامنے کہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو جانوں
 سے نہیں ملتی جانتیں جیسے بشر تو اس کا کہنا بالکل خیرات نہیں کیونکہ
 چیزوں کی ہستی پرمان ہی سے معلوم ہوتی ہے
 (سوال) بشر کی ہستی میں کوئی پرمان نہیں لیکن بشر کی ہستی کو کھٹ
 مانتے ہیں

جواب۔ اول تو بشر کی ہستی میں شہد پرمان ہے جس کے متعلق بہت سی شہادت
 ملکتے ہیں۔ دوسرے بشر کی رجحنا سے اس کا انومان بھی ہو سکتا ہے اس
 واسطے یہ کہنا کہ بشر کی ہستی میں کوئی پرمان صحیح نہیں۔ مطلب اس سوتلے
 کا یہ ہے کہ جس طرح جس چیز کو ہم دیکھیں گے اس کے اوپر کے حصہ کا پرتیکش
 ہوگا اندر کے حصول کا نہیں ہوگا۔ مثلاً ہم ایک آدمی کو دیکھتے ہیں تو اس
 کی کھال کا پرتیکش ہوتا ہے۔ اندر کے حصول کا نہیں۔ اب کھال کا نام
 تو آدمی نہیں آدمی تو جسم کا نام ہے۔ لیکن کہا یہ جاتا ہے کہ ہم آدمی
 کو پرتیکش دیکھتے ہیں یہ نہیں کہتے۔ کہ ہم کھال کو دیکھتے ہیں۔ اس واسطے
 ایک دلش کے پرتیکش ہونے سے کل کا گیان ہو جاتا ہے اور وہ گیان
 پرتیکش گیان کہلاتا ہے

سوال۔ اگر اس طرح کھال کو دیکھ کر جسم کے پرتیکش کا دعوے کیا جاوے
 تو اس حالت میں صحیح ہو سکتا ہے کہ جس حالت میں کل جسم کو صحیح مان لیا
 جاوے جب کل کو نہ مانا جاوے تو جز کے دیکھنے سے کل کا علم کس طرح
 ہو سکتا ہے

جواب۔ جب تم درخت کے ایک حصہ کو دیکھ کر کل درخت کا انومان کرنا منظور
 کرتے ہو تو کل کے ہونے میں کس طرح شک کرتے ہو۔ جب کل کی ہستی کا انوار
 کر لیا تو ایک حصہ دیکھنے سے کل کا علم ہونا ٹھیک ہے اس پر معترض سوال
 کرتا ہے

साध्यत्वाद वयविनिसंदेहः ॥३१॥

”आद्य”

(اثر شہد)۔ تم جو ادبی یعنی کل جسم کا ہونا مان رہے ہو یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ

اسی میں صلح ہوئی۔ ثبوت کا محتاج ہونا پایا جاتا ہے۔ جب تک
 یہ ثابت نہ ہو کہ یہاں سے یہاں تک ایک ماننا ٹھیک
 نہیں پرمان سے ثابت ہونے پر ماننا چاہئے۔ اور کل کے نہ ہونے کا
 سبب یہ ہے کہ ایک ہی درخت میں ایک حصہ تو ہلتا ہے۔ دوسرا
 بالکل نہیں ہلتا۔ ایک حصہ کا کچھ رنگ ہونا دوسرے حصہ میں دوسرا
 رنگ ہونا اس طرح کی مختلف صفات کے دیکھنے سے کہ کسی ہستی ثبوت
 کی محتاج ہے۔ کیونکہ ایک چیز میں ایک ہی وقت میں دو تضاد ہوتے
 سکا ہونا ممکن نہیں۔ اس واسطے کل کے ہونے میں شک ہے۔ اُس
 کا ہونا کسی پرمان سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گو ہم جی
 دیتے ہیں

सर्वो गुणमयव्यसिद्धे ॥ ३३ ॥

ترجمہ: سورتہ مذکورہ بالا میں جو اعتراض کیا ہے اُس کا جواب یہ ہے
 کہ اگر ادنیٰ یعنی کل جسم کو نہ مانا جاوے۔ تو مکمل چیز کے نہ ہونے سے دوسرے
 کس قسم۔ سامانیہ۔ و شیش۔ سمجھائے۔ ان چیز بدلتوں کی بدولت ہی ہوتی
 اومان کے شکر ہونے سے کسی چیز کا بھی پرتیش گیان میں نہیں ہو سکتا
 ایسی حالت میں کل چیزیں پرمان اور وہی ماننی پرتیش اور بدلتوں
 سے محسوس نہیں ہو سکتے

(سوال) مجمع کے نہ ماننے سے دربیہ کے ہونے میں کیا اعتراض وارد ہو گا
 (جواب) جن دربیوں کو اندریوں سے محسوس کرتے ہیں انہیں کا ہونا
 تسلیم کیا جاتا ہے اور جو کسی پرمان سے محسوس نہ ہو اُس کی ہستی کو یقینی طور
 پر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اندریوں سے مرکب ہی کا علم ہوتا ہے مفرد کا علم
 نہیں ہوتا۔ مرکب جسم ہے۔ جب کوئی جسم نہیں تو ان کا علم کس طرح ہو گا
 اور جب دربیہ کا علم نہ ہو تو اُس میں رہنے والے گنوں کا کس طرح
 گیان ہو سکتا ہے۔ اور جب گنوں کا گیان نہ ہو تو باقی سب کا گیان
 ہونا بھی ناممکن ہے

رسوال! جبکہ دربیہ کارن اور کاریہ دو طرح دو طرح کے مانے جاتے ہیں تو
مجم کے نہ ہونے سے کاریہ درمیں کا گمان نہ ہو گا کارن کا تو معرہ ہی ہو گا اس
طرحہ مجم کے نہ مانے پر بھی یہ اعتراض دور ہو جاوے گا
جواب! چونکہ جیو آتما بغیر آلات یعنی من اندھی وغیرہ کے کسی دربیہ کا
گمان نہیں حاصل کر سکتا اور جس قدر آلات یعنی حواس وغیرہ ہیں وہ
مركب یعنی کاریہ دربیہ کو معلوم کر کے ہی اُس سے کارن کا اعلان کرتے ہیں کاریہ
کے نہ معلوم ہونے پر کاریہ کارن دونوں کا گمان نہ ہو گا اس واسطے ادیہی
یعنی مجم کا ماننا ضروری ہے

سوال! کیا نوپری مان کا علم نہیں ہو سکتا صرف ہمت پر ہی مان کا
ہی پر تیکش ہوتا ہے

جواب! نہ نوپری مان یعنی سب سے چھوٹی چیز کا پر تیکش ہوتا ہے اور
نہ ہی ہمت پر ہی مان یعنی سب سے بڑی چیز کا پر تیکش ہو سکتا ہے بلکہ
پر تیکش ہمیشہ مدھم پر میان یعنی درمیانی درجہ کی چیزوں کا ہوتا ہے
جو سب مركب ہیں مجم کے ہر نیلے واسطے اور دلیل پیش کرتے ہیں

॥ ३३ ॥

(ارتھ) بہت سی چیزوں کے قایم کر لے اور کھینچے سے بھی مجم کا ہونا ثابت
ہوتا ہے۔ کیونکہ جب سب پر مانو ہی ہوں اور انکی ترکیب سے بنی ہوئی
کوئی چیز نہ ہو تو کھینچے سے ایک ہی پر مانو آنا چاہئے۔ باقی پر مانو نہیں آنے
چاہئیں کیونکہ کل چیز کو جہاں قایم کرتے ہیں وہ وہیں قایم رہتی ہے اس واسطے
دھارن اور آکرشن سے کل کا ہونا ثابت ہے۔ اور اگر کل نہ مانا جاوے
تو کسی چیز کا دھارن اور آکرشن ہو ہی نہیں سکتا

رسوال! کیا ٹکڑوں کا آکرشن اور دھارن ایک ساتھ نہیں ہو سکتا جس طرح
ہم ایک ساتھ چنی ہوئی اینٹوں کو کسی چوکی پر دھارن کیا ہوا دیکھتے ہیں اور وہ
اینٹیں کل نہیں ہیں بلکہ سب الگ الگ ٹکڑے ہیں

جواب! جو وقت اُس چوکی کو کھینچو گے تو وہ فوراً گرنے لگیں گی اس واسطے دھارن

کرنے سے اس وقت تک ہوتی ہے کہ جس کی لیکن جوت کسی ٹکڑے کو کہیں
ہیں تو اس طرح الگ الگ ٹکڑے نہیں ہو جاتے بلکہ کل ٹکڑی کھینچ آتی ہے
اس واسطے کسی مرکب چیز کو صرف پرمانوں کا مجموعہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان میں
سوائے پرمانوں کے ایک نیوگ شکتی ہے جس نے ان پرمانوں کو ملا کر ایک
کر دیا ہے

(سوال) سوائے پرمانوں کے نیوگ شکتی کس میں رہتی ہے۔ اگر کہو پرمانوں
میں تو وہ انکا ذاتی خاصہ ہے یا کسی مادی سبب سے پیدا ہوتی ہے
جواب) یہ تھو کی ہے پرمانوں میں نیوگ شکتی جل اور آگنی کے سبب سے
آتی ہے۔ جیسے کچھ اینٹوں میں جل کے سبب سے اور کچھ اینٹوں میں آگنی کے
سبب سے اور جل کے پرمانوں میں آگنی کے سبب اور آگنی کے پرمانوں
میں ہوا کے سبب سے اور ہوا میں چتیں کے حرکت دینے سے نیوگ
شکتی پیدا ہوتی ہے

(سوال) اگر اینٹ میں نیوگ شکتی نہ مانی جاوے صرف پرمانوں کا
مجموع ہی مانا جاوے تو کیا ہرج ہوگا

جواب) اگر آپ اینٹ میں نیوگ شکتی نہ مان کر صرف پرمانوں کا مجموعہ
مان لیں تو دھول اور اینٹ میں کیا فرق ہوگا کیونکہ اینٹ بھی پارتھو
پرمانو یعنی ذرات مادی کا مجموعہ ہے اور دھول بھی۔ صرف نیوگ شکتی ہی سے
اینٹ اور دھول کی تمیز ہوتی ہے اور اینٹ کو ایک کہہ سکتے ہیں دھول
کو ایک نہیں کہہ سکتے۔ اس سے کل ذرات کے مجموعہ کا نام جسم اور اس کے
سوا کچھ جسموں کا نام پرمانو ہے

(سوال) جس طرح دور سے عمل فوج کو باجوہ بے تعداد آدمی ہونے کے
اور کل فوج کا ایک جسم نہ ہونے سے دور سے ایک معلوم کرتے ہیں یا دور سے
خاک کی نیت سے درختوں کو ایک معلوم کرتے ہیں ایسے ہی ہر جگہ ہر نیوگ
شکتی کے نہ ہونے سے بھی ایک معلوم کرتے ہیں

संसारमयं ब्रह्म सत्यं नित्यं च

۱۱۵۷۷

اگر کچھ فوج اور جنگل کے درختوں کی طرح رہتا ہے تو ایک ہی جگہ پر نہیں رہتا بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 نہیں ہوتا بلکہ اصل ان میں بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 حرکت کا بھی صحیح علم نہیں ہوتا بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 یہ درخت شائستہ پر مانوؤں کے مجمع کو ایک ثابت کر کے واسطے جمع نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 کیونکہ ان کو کسی اندی کاوش نہیں یعنی وہ کسی خواہش سے محروم نہیں ہوا بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 فوج اور جنگل کے درختوں کے دیکھنے سے ان کے ہونے کا گمان نہیں ہوتا بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 نشانی تو ہی اور درخت سے جاتی یعنی نوع کا ایک ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور جس کے درختوں کو بلکہ وہاں سے دور ہوتا ہے اور
 کے معلوم ہونے سے اور ان کے اجزاء کی علیحدگی کے معلوم ہونے سے ایک ہے جو یہ
 گیان پیدا ہوتا ہے لیکن انوؤں میں ایک ہر ایک کا گیان ہونے اور کسی سبب
 سے بلکہ وہ ہونے کا گیان نہ ہونے سے جو ایک ہونے کا گیان ہوتا ہے وہ قابل
 تحقیقات ہے۔ کیا ہر مانوؤں کا مجمع ہونا ہی ایک ہونے کا گیان کا سبب ہے
 یا نہیں اسکی تحقیقات کرنا لازمی ہے

سوال کیا فوج اور جنگل کے درخت انوؤں کے مجمع کی طرح الگ الگ ہونے
 پر ایک نہیں معلوم ہوتے

جواب جیتک جنوں کا بلکہ ایک کل ہو جاوے یعنی انو ہی مان یعنی ذرہ
 اپنی حیثیت کو بلکہ وہ بہت ذروں کو ملا کر جیتک بہی مان یعنی ٹری مقدار
 میں نہ ملے۔ مثلاً وہ اندریوں سے محسوس بھی نہیں ہو سکتا اور جو
 بغیر اندریوں سے محسوس نہ ہو سکے وہ درشتانت میں نہیں آسکتی کیونکہ وہ
 خود بہت کم محتاج ہے

سوال فوج اور جنگل کے درخت میں ہر مانوؤں کا مجموعہ ہی ہے جب ان کا
 پتیکٹس ہوتا ہے ایسے ہی ہر مانوؤں کے مجمع کے پتیکٹس ہونے سے کل مجہم
 کوئی چیز نہیں

جواب اگرچہ فوج اور جنگل کے درخت میں ہر مانوؤں کا مجموعہ ہی ہے جب ان کا

کہ اجسام صرف پرمانوؤں کا مجمع ہی ہیں یا ان میں سببِ حرکت کی کمی کے سبب سے
جمیئت اور گلیٹ پیدا ہوئی ہے۔ جب تک یہ ثابت نہ ہو جاوے کہ جسم کوئی چیز
نہیں سوائے پیمانوں کے مجمع کے تب تک یہ درشت ثانت صحیح نہیں ہو سکتا
معمولاً چار نکذ فوج اور جنگل کے درختوں کی علیحدگی ظاہر نہیں ہوتی یا وہ دیکھ
وہ سب درخت اور فوج کے آدمی علیحدہ علیحدہ ہیں اور یہ مثال پر تنکیش دیکھی
جائی ہے۔ اس واسطے یہ صحیح ہے کہ کل کوئی چیز نہیں بلکہ پیمانوں کا مجموعہ ہے
اور چار چیز پر تنکیش ہو اُس کی تردید نہیں ہو سکتی

جواب :- اگرچہ جنگل کے درختوں اور فوج کے آدمیوں کی علیحدگی کا گمان نہ
ہو نامع ہے اور پر تنکیش ہونے سے قابل تحقیقات نہیں لیکن یہ چار ہی
ہونیے پر تنکیش کے نکذوں میں نہیں آ سکتا کیونکہ اُس کے نزدیک جانے
یہ فوج کا ہر ایک آدمی اور جنگل کا ہر ایک درخت علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتا
ہے اس واسطے یہ مثال صحیح نہیں

۱۰۔ اس مثال کے کہ دینے سے کل کی مدھی نہیں ہو سکتی کیونکہ مثال
ایک جزئی صفت سے موافق ہو اکر تھی ہے۔ کل صفات میں موافقت
نہیں ہوتی اگر کل صفات میں برابر ہوتی وہ درشت ثانت یعنی مثال کیوں
کہلاتی بلکہ وہ درشت ثانت یعنی جس کے واسطے مثال دی جاوے ہوتا
ہو جواب :- اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ درشت ثانت یعنی صرف ایک انگ کے
ظاہر کرنے کے واسطے ہوتے ہیں لیکن مثال کے غلط ہونیے سدھانت غلط
ہو جاتا ہے یعنی جس بات کو ثابت کرنے کے واسطے مثال دی جاوے اگر مثال
سے وہ بات ثابت نہ ہو تو سدھانت کا کھنڈن ہو جاتا ہے اس واسطے تمہارا یہ سدھانت
کل کوئی چیز نہیں صرف پرمانوؤں کا مجمع ہی ہے بالکل ردی ہو گیا اب اس
سے آپ کے ادا مان ہمارے متعلق بحث ہوگی مقرر ض جب پر تنکیش ہر مان کی تردید
میں ہوتی ہے وہاں پر تنکیش کے لیے ہر مان کی تردید دکر ہو سکتا تو ادا مان ہر مان
کی تردید کر کے واسطے ہر مان پر مقرر ض کے پیش کرتا ہے مگر اس ہر مان سے
ادا مان کی تردید شروع ہوتی ہے ادا مان کے لکھنے میں یہ کیا تھا کہ ادا مان

تین قسم کا ہوتا ہے ایک لوب دوش دو مراشیش دشت تیسرا تیبو ورتش۔ ان تین
 قسم کے انومان کے واسطے جو مثال دی گئی تھیں۔ ان میں بیو ہچار دوش کہلا کر
 ان کی تردید کر کے انومان انومان پومان کو رد کرتا ہے **॥ ३५ ॥**
सो धो वृत्तः सादृश्यं यो व्यभिचारं नुमानं समासात्
 (اگر تھ) انومان کے لکشن کی واسطے جو مثال دی گئی ہیں وہ سب بیو ہجاری ہیں بل
 یہ کہا گیا ہے کہ دریا میں طغیانی آ جانے سے یہ انومان کیا جاتا ہے کہ اوپر پہاڑ
 میں بارش ہوئی ہوگی لیکن یہ انومان صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر دریا کے اوپر کے حصہ
 میں کسی پہاڑ کے گر جانے سے بندھ لگا کر پانی روک دیا جاوے تو جو قوت
 یہ بندھ کھولا جاوے گا یا پہاڑ علیحدہ ہو جاوے گا تو ایک دم سے دریا میں
 طغیانی آ جاوے گی لیکن اس وقت بارش کے ہونے کا انومان صرف غلط ہو جاوے گا
 اگر دریا کی طغیانی کا سبب صرف پہاڑ میں بارش ہونا ہی ہوتا تو انومان ہو
 سکتا تھا لیکن اس کا سبب پانی کا رک جانا بھی ہے اس واسطے بیو ہجاری دوش
 کے آ جانے سے انومان صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بھی کہا گیا تھا۔ کہ چیونٹیوں کے انڈوں
 کے نکلنے اور مور کی آواز کو سننے سے یہ انومان ہوتا ہے۔ کہ اب بارش ہوگی
 لیکن اس میں بھی بیو ہجاری دوش نظر آتا ہے۔ کیونکہ بہت دور سے کسی چیز
 کے گر جانے سے چیونٹیوں کے انڈے نکلے ہوئے دیکھے گئے ہیں۔ کیونکہ
 جو قوت چیونٹیوں کو انڈوں کے ناش ہونے کا خوف ہوتا ہے۔ تب ہی وہ
 انڈوں کو لیکر دوڑتے لگتی ہیں اگر ان کا گھر ٹوٹ جاوے تو وہ ضرور دوڑنے
 لگیں گی۔ تیسرے مور کی آواز سے جو مور کے ہونے کا انومان کیا جاتا ہے وہ
 بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اکثر آدمی مور کے مواقع آواز دیتے ہیں ان کی آواز کی
 موافقت سے جو انومان کیا جاوے گا وہ غلط ہو سکتا ہے اور یہ مانا کہ کھانا
 ہے جس میں غلطی کا بھی احتمال نہ ہو اور جہاں غلطی ہو وہ ممکن ہو سکتی
 ہے ان کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ پیمان ہی سے ہر ایک چیز کا حد و قدر
 صحیح ہونا معلوم کیا جاتا ہے اور جو پانی موت کو نہایت ٹھیک نہایت نہیں
 کر سکتا وہ پانی کہلا سکتا ہے ان میں اس واسطے تین قسم کے انومان بھی نہیں

سوال انومان کس طرح پر کیا جاتا ہے

جواب (۱) بیاہتی یعنی شلق کے گلیاں سے

رحال (۲) جہاں شلق کے گلیاں پس غلطی ہوگی وہاں سبب کے صحیح ہونے سے
انومان صحیح ہوگا اس واسطے غلط انومان کی تردید سے انومان مانتی یعنی ہر
ایک انومان کی تردید نہیں ہو سکتی

جواب (۳) ایسی تردید تو صحیح ہے کہ کیونکہ اختلاف نظر آتا ہے اور دلیل میں اختلاف
ہر وہ دلیل صحیح نہیں ہوتی اس واسطے انومان کی تردید اختلاف کی وجہ سے صحیح
ہے۔ اس پر ہمارا گوتم جی جلیب دیتے ہیں۔

جواب۔ नैर्वाशा चास्मादुपपद्यते धान्तर भा

वात ॥ ३६ ॥

ارتھ (۱) انومان کی تردید میں جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے اور
ہو بھار دکھانے کے واسطے جو مثالیں دی گئی ہیں وہ بھی کمزور ہیں۔ کیونکہ
پہلی مثال تو ایک موقع کی ہے ہر جگہ پر ندی کا بھاؤ اس طرح سے نہیں
پیدا ہوتا اور چڑھتیل کے مکان کے ٹوٹنے سے اُن کا اندازے لیکر بھاؤ بھی
خوف کی وجہ سے ہے وہ بھی سو بھاؤک نہیں۔ اور دوسرے سبب کی وجہ سے
یہ دیکش اصلی نہ ہونے سے پہلی حرکتوں سے بالکل علیحدہ ہیں اس واسطے دوسری
چیز کے ہونے سے دلیل میں اختلاف یعنی ہو بھار نہیں ہوتا اس کا مطلب
یہ ہے کہ یہ جو اسباب ہیں سب بھائے ہوئے ہیں اور انومان کے اسباب
اصل ہیں اور اصلی و نقلی دو مختلف چیزیں ہوتی ہیں۔ اس واسطے اصل اسباب
کے مقابلہ میں نقلی اسباب کے پیش کرتے سے انومان کا کھٹان نہیں ہو سکتا
کیونکہ انومان کا معنوی اسباب سے علیحدہ بتلایا گیا ہے جو اسباب انومان
کا سبب نہیں ہیں اُن کو انومان کا سبب مان کر انومان کی تردید کرنا بالکل
غلط ہے کیونکہ پانی کے تڑپنے سے انومان نہیں ہوتا بلکہ پانی کے تڑپنے سے
کوچتے اور پانی کو میلاد کیونکہ یہاں میں بارش ہونے کا انومان کیا جاتا
ہے۔ صرف پانی کی تڑپ سے انومان نہیں کیا جاتا پانی کو ٹوک دینے

یہ مفصلہ بالا باتیں تو ہو گئی نہیں صرف پانی کی زیادتی ہو گئی اس واسطے یہ انومان
 کا سبب بھی نہیں اور نہ ہی اس سے کوئی عملندہ انومان کرے گا چنانچہ انومان کے
 بہت دیر تک اندہ دل کو لیکر چلنے سے بارش ہونے کا انومان ہوتا ہے ان کے
 ٹھہر ٹھننے سے جو وہ ایک دفعہ اندہ دل کو لیکر چلتی ہیں۔ اس سے بارش ہونے کا
 انومان نہیں ہوتا۔ مور کے موافق آدمی کی آواز سے جو مور کے ہونے کا انومان
 کرتا ہے۔ یہ مستحیا انومان صرف ناواقف سے ہوتا ہے۔ کیونکہ محدثی اصلی و نقلی
 آواز کو نہ پہچانتے سے ہوتا ہے اس واسطے یہ انومان نہیں ہے۔ مینوں قسم کے
 انومان کی تردید میں جو دل میں پیش کی گئی تھیں ان کا جواب دیا گیا۔ چونکہ انومان
 ہر زمانہ میں ہوتا ہے۔ اس واسطے زمانہ حال کو جو ماضی اور مستقبل کی تفریق کا
 سبب ہے۔ بیان کرتے ہیں اور مقرر اس سوئیں زمانہ حال کی ہستی کی تردید

کرتا ہے۔ **वतमानाभावा पततः पतितः पतितः पतितः**
कालोपपत्ते ॥ ३७ ॥

اور کچھ جب درخت سے پھل نیچے کو گرتا ہے یا اور کوئی چیز جو اوپر سے نیچے کی
 طرف گرتی ہے۔ اس میں جو زمین اور درخت کے درمیان فاصلہ ہے انیس
 سے جو فاصلہ گرتے ہوئے پھل اور درخت کے درمیان ہوتا ہے وہ بھوت
 کہلاتا ہے اور جو فاصلہ زمین اور پھل کے درمیان ہوتا ہے وہ مستقبل ہے یعنی
 درخت سے پھل کے درمیان جو فاصلہ اس کے گرنے میں جو وقت لگا ہے
 وہ بھوت کال یعنی زمانہ ماضی ہے اور پھل اور زمین کے درمیان جو فاصلہ
 ہے اس کے گرنے میں جو وقت خرچ ہو گا وہ بھوت کال یعنی زمانہ مستقبل
 ہے تیسرے کوئی فاصلہ نہیں جس کے واسطے زمانہ حال تسلیم کیا جاوے اس
 واسطے زمانہ حال کہلاتا ہے۔ انیس اور جب تین زمانے ہی نہیں تو انومان کا
 تین کال میں ہونا تو صریح غلط ہے۔ اس کا جواب مہاتما گوتم جی دیتے ہیں

नवमः पञ्चाभावावतमानाभावेन द्वयपत्ता ॥ ३८ ॥

نہم پانچا فاصلہ تسلیم نہ کیا جاوے۔ غلط مستقبل ہی نہیں ہر حال
 غلط ہی نہیں ہر حال ہے۔ کیونکہ ماضی اور مستقبل کال کو نہت تسلیم کیا

ہر سال اگر چاہیے نہیں ہے تو ماضی یا مستقبل میں بھی نہیں ہکتے
 سوال: ہر سال ہر وقت سے کون گنتا ہے؟ تو کون اور دو وقت کے درمیان
 فاصلہ کے گزرنے کا وقت کو ماضی اور مستقبل اور زمین کے درمیان فاصلہ
 کے گزرنے میں جو وقت لگتا ہے وہ مستقبل ہے۔ جبکہ تیسرا کوئی فاصلہ ہی
 نہیں اس کے گزرنے کی واسطے تیسرا وقت یعنی زمانہ حال کس طرح تسلیم
 کر لیا جائے

جواب: انہیں جگہ محل کو موجود دیکھ کر وقت سے پہلے تھا کیا اور پھر سے زمین میں
 وہ فاصلہ جو زیر کر کے اُن کے طے کرنے کے واسطے زمانے کو تجویز کرے ہو کیا
 وہ جگہ فاصلہ میں نہیں ہے یا اُس جگہ کے گزرنے میں کوئی وقت نہیں لگتا
 تو وہ جگہ جہاں پر پہلے موجود ہے۔ فاصلہ ہے علیحدہ ہو سکتی ہے اور وہ ہی
 اُس میں سے بغیر وقت کے گزر سکتا ہے۔ اس واسطے جو وقت وہاں کے
 قیام میں لگتا ہے۔ وہی زمانہ حال ہے

سوال: زمانہ کیا چیز ہے

جواب: زمانہ وہ ہے جس کا تعلق اس لیے یعنی حادث چیزوں سے ہو اور غیر حادث
 سے نہ ہو اور حادث چیزوں میں یہ اس سے پہلے ہے اور یہ اُس کے بعد ہے اس
 قسم کے علم سے زمانہ کی جتنی کا علم ہوتا ہے۔ اور جتنی چیزوں کو زمانہ کی حد میں پاتے
 ہیں انہیں حادث کہتے ہیں اور جو زمانہ کی حد سے باہر ہیں وہ قدیم کہلاتی ہیں
 اس طرح چیزوں کے حادث اور فنا ہونے سے زمانہ تین قسم کا ہے۔ اول وہ
 زمانہ جو چیز کی پیدائش سے پہلے ہو دوسرا وہ زمانہ جبکہ جو موجود ہو۔ تیسرا وہ زمانہ
 جبکہ چیز کا فنا ہو جائے۔ اس طرح تینوں زمانوں کو ایک دوسرے کی نسبت سے
 ہیں اور ان کی جتنی سے انکار کرنا چاہے تو باقی وہ بھی قلم نہیں لہے سکتے
 مگر جس نے جو زمانہ حال کی تردید کی تھی اُس کے جواب میں مہاتما گوتم جی
 نے یہ لفظ نہیں لکھا ہے اور لکھا ہے کہ وہ سب ہی ہیں

॥ २४ ॥ नातो वा ना ज्ञात्यो रितरापेक्षसिद्धः

اگر تم جو زمانہ حال کو مستقبل میں نسبت تبدیلی ہو وہ ثابت نہیں ہو

سکتی اور جب تک نسبت کا ثبوت نہ مل جاوے، تب تک پہلا اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ بھوت کال یعنی زمانہ ماضی بھی حال کی نسبت سے کہا جاتا ہے اور ناگت یعنی مستقبل بھی حال کی نسبت سے پہلا اور حال کے بغیر ماضی اور مستقبل میں کوئی تعلق اور نسبت قائم نہیں ہوتی اس واسطے حال کی تردید سے تبدیل زمانوں کی تردید ہو جاتی ہے۔ چونکہ مقترض ماضی اور مستقبل کی تردید نہیں کرنا چاہتا صرف حال کی تردید کرنا چاہتا ہے اس واسطے اُس کا دعوے خود بخود غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بغیر حال کے ماننے کے ماضی اور مستقبل قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ فعلی حال سے نسبت رکھنے والے ہیں ان میں آپس میں کوئی نسبت نہیں اور بھوت یعنی ماضی اور مستقبل کو مقترض خود تسلیم کرتا ہے اب مقترض یا توقیر زمانوں سے انکار کر سکتا ہے یا تبدیل کو ماننا پڑیگا پہلی حالت میں تو سرسری اُس کے اعتراض کے خلاف ہو گا۔ کیونکہ اُس نے اعتراض کرتے وقت ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں کو تسلیم کر کے اعتراض کیا ہے اب ان دونوں سے انکار کس طرح ہو سکتا ہے ورنہ اُس کے اعتراض کی کوئی ہمتی بھی نہیں رہتی دوسری حالت میں بھی اعتراض کر جاتا ہے۔ کیونکہ جس زمانہ حال کی ہمتی سے انکار کیا تھا اُسکو بھی تسلیم کر لیا۔ اب زمانہ حال کی سدھ کی واسطے دہانتا گو تم اور پرمان دیتے ہیں

**वर्तमानाभावे सर्वाग्रहाभ्य
त्यक्षाभ्यपत्तेः ॥ ४० ॥**

(اگرچہ) اگر زمانہ حال کو تسلیم کیا جاوے تو پریش پرمان کے ذریعہ سے کسی گل کا گیان نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اندی یعنی حواس اور تھ یعنی چیز کے تعلق سے جو گیان ہوتا ہے اُسکو پریش کہتے ہیں۔ پریش جو ہستی موجود ہے اُسکو اندی یعنی حواس محسوس کرتا ہے اور جو عدم موجود نہیں اُسکو حواس محسوس نہیں کر سکتا اگر یہ تسلیم کیا جاوے کہ موجود کوئی چیز نہیں تو پریش کا سبب اور پریش ہو نہوالی چیز اور پریش گیان ان سبب کا ہونا ممکن ہو جاوے گا اور پریش کے سدھ نہ ہونے سے چر پریش کے ذریعہ ایمان وغیرہ پرمان ہونے میں وہ بھی نہ ہونگے

اور انانہ فیہو کل پرمانوں کے مدد پر جانیے کسی چیز کا صحیح گمان نہیں ہوگا اس واسطے زمانہ حال کہیں تو چیز کی ہستی سے محسوس ہوتا ہے۔ لیکن فعل کے سبب جانا جاتا ہے ہر دو طریق سے زمانہ حال کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جیسے کسی چیز کے موجود ہونے میں چیز موجود ہے اس سے اسکی ہستی زمانہ حال کو بتلا رہی ہے اور فعل میں جیسے لکھتا ہے بولتا ہے اس سے بھی موجودہ وقت میں لکھنا اور بولنا معلوم ہوتا ہے اور لکھنے یعنی فعل کے متعلق جعفر کا کام ہیں اسکو کرنا نشان کہتے ہیں کیونکہ فعل کرنا ہے اس کے متعلق اسکی نشان ہیں۔ جیسے لکھنے کے واسطے رات میں سیاہی کو لینا قلم کو درست کرنا وغیرہ سب لکھنے میں شامل کئے جاتے ہیں

سوال زمانہ حال کی حد کیا ہے

جواب جب تک کام شروع ہو کر کرنا نشان جاری رہتی ہے تب سے لیکر کام کے انجام تک جب کرنا نشان ختم ہو جاوے زمانہ حال کہلاتا ہے اور اسی کو موجودہ وقت بھی کہتے ہیں اب زمانہ مستقبل اور ماضی کی تشریف بھی دیتے ہیں

कृतता कालिय तोषयेत्तु भयया हराम् ॥ ४९

لانا تھ جو وقت میں کام شروع نہ کیا گیا بلکہ اسے شروع کرنے کی خواہش ہو وہ حالات ہے یعنی کام کرنے کا وقت جس میں کرنا نشان کے ہونی سے موجودہ وقت کہتے کام شروع نہیں کیا وہاں گت کال یعنی زمانہ مستقبل ہوتا ہے اور جس میں کام شروع ہو کر ختم ہو جاوے وہاں گت کال یعنی زمانہ ماضی ہے۔ جب کہتے ہیں دیودت کتاب لکھیں گا تو لکھنا جو فعل ہے، ابھی دیودت نے اسکو شروع نہیں کیا وہ زمانہ مستقبل میں شروع کر دیا اور جب کہتے ہیں۔ لکھ چکا ہے تو لکھنے کے فعل کا خاتمہ ہو چکا ہے اور جب کام شروع ہو گیا ہو۔ لیکن ختم نہ ہوا ہو اسے زمانہ حال کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے لکھتا ہے۔ اب دیودت لکھے گا کام شروع کر چکا ہے لیکن ختم نہیں ہوا اس واسطے یہ انانگت اور ایتھ کال سے علیحدہ درمیان یعنی زمانہ حال ہے اس واسطے کرنا نشان سے ہر سہ زمانہ ماضی حال اور مستقبل کا پتہ لگتا ہے کیونکہ جو وقت کام کرنے کا خیال ہے وہ زمانہ مستقبل ہے اس وقت فعل کرتا

یعنی کرنے کے لائق ہونے کی حالت میں ہے اور جب فعل ہو رہا ہو وہ زمانہ حال افضل کرتا ہے اور جب فعل ختم ہو جاوے تو وہ زمانہ اتیت یعنی ماضی اور فعل کرتا ہے اور زمانہ حال میں گریا یعنی فعل بالکل بند نہیں ہوتا یعنی فعل کے متعلق کام ہر بار جاری رہتا ہے جب کام شروع ہو چکا ہو تو اس وقت کرنے کا خیال نہ ہونے سے اسکو انانگت کا لینی زمانہ مستقبل میں مشار نہیں کر سکتے اور ختم نہ ہونے کی وجہ سے اتیت کا لینی زمانہ ماضی میں بھی داخل نہیں کر سکتے اس واسطے ماضی اور مستقبل کی صفات سے علیحدہ یہ تین زمانہ درمیان لینی حال ہے اس کی تردید کسی طرح پر بھی نہیں ہو سکتی اب ایمان پر ہونے والے اعتراضوں کو رد کر کے ایمان کی ہر یک شار و ذکر کرتے اور ایمان کی ہر یک شار کو شروع کرتے ہیں کیونکہ ایمان پر مقرر شدہ جو اعتراض کئے گئے تھے ان سب کا جواب ہر جگہ پھر ایمان کی تردید کیا اسلئے زمانہ حال کی تردید کی تھی اس کو جواب میں دیا گیا

۱۲۔ **तथापि नैव साध्यासाध्याप्यमिति**

لار تھو نہ ہر ایمان پر مان مانتے ہو وہ سیدھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایمان کے لکشن میں تمہارے یہ بتلایا ہے کہ سادھرم سے سادھویہ یعنی دھرم کے گناہات کرنا اور ایمان سے اب سادھرم یعنی صفات کا ملنا تین حالتوں میں ہو سکتا ہے اول تو اتیت سادھرم یعنی قریباً کل صفات کامل جانا یہ تو ایمان کہلا ہی نہیں سکتا جیسے کسی نے کہا گڈ کے موافق گڈ ہوئی ہے۔ لیکن یہ کہنا ایمان میں شامل نہیں ہو سکتا دوسرے عام صفات کا ملنا اور ایمان کہلا سکتا ہے جیسے بھینس کے چار پیڑ ہیں اور گڈ کے بھی چار یاڈل ہیں اور بھینس کے سینک ہیں گڈ کے بھی سینک ہیں گڈ کی دم ہے اور بھینس کی بھی دم ہے اس طرح بہت سے دھرم یعنی صفات کی موافقت سے ایمان نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ کہا جاوے کہ کسی ایک صفت کی موافقت سے ایمان کر نیئے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں کیونکہ ہر ایک چیز کی ہر ایک چیز کے ساتھ کسی کنسی صفت میں موافقت ہوتی ہے مثلاً سرسوں کا دانہ مورتی والا ہے اور ہمالہ پہاڑ بھی مورتی والا ہے۔ صرف مورتی والا سمجھ کر ہمالہ کے ساتھ سرسوں کی ایمان نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ

ناممکن ہے اس واسطے آئیت یعنی قریباً کل صفات کے ملنے یا نہ ہونا وہ صفات کے ملنے یا ایک صفت کے ملنے سے ایمان ہو نہیں سکتا اس واسطے ایمان کو پرمان ماننا صحیح نہیں۔ اس کا جواب ہمارا گوتہ ہی دیتے ہیں

**प्रसिद्ध साधर्म्यादुपमासिद्धे र्य षोक्त दोषा
नुपपत्तिः ॥४३॥**

اگر کچھ ایمان کے واسطے خاص صفات کی موافقت کی ضرورت ہے اور جو وہاں دیا گیا ہے وہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہم نے ایمان کے کنکشن میں پر سدا دھرم یعنی خاص صفات کی موافقت سے مادی صیغہ کو سامان دینا کرنا ایمان کہا ہے۔ آئیت ادھاک دیش یعنی بہت سی صفات یا ایک صفت کی موافقت سے ایمان نہیں بیان کیا اس واسطے ایمان پرمان میں متذکرہ بالا اعتراض کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ پر سدا دھرم کی موافقت ضروری ہے۔ آئیت ادھاک اور ایک دھرم کی موافقت کی ضرورت نہیں اسبہ رختہ قضیہ دھرم کے موافق میں اور اعتراض کرتا ہے

अथ दोषा प्रत्यक्ष सिद्धेः ॥४४॥

اگر کچھ (اس طرح پرتیکش سے جو اپنی پیش کا سدا دھرم ہونا کہا گیا ہے) ایمان میں شامل ہے جیسے دھرمیں کو پرتیکش دیکھ کر اپنی پرتیکش میں بھی جوتی آگ کا علم ہوتا ہے ایسے پرتیکش گنو کو دیکھ کر پوشیدہ نیل گائے کا ایمان ہو سکتا ہے اس واسطے پرتیکش سے اپنی پرتیکش کے معلوم کر نیسے ایمان اور ایمان میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس واسطے ایمان پرمان کا ماننا افضل ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایمان ہی ہے۔ اس اعتراض کا جواب ہمارا کو بھی دیتے ہیں

**ना प्रत्यक्षे गवये प्रमाणात् नुपमावस्य पक्ष-
भाव इति ॥४५॥**

اگر کچھ معرض کا یہ اعتراض بھی صحیح نہیں کیونکہ جب تک ایمان ایمان والا دھرمی جتنی معلوم ہو کہ گنو کے موافق نیل گائے ہوتی ہے نیل گائے کو نہ دیکھ لے تب تک گائے کے دیکھ لینے سے اس کی نیل گائے کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ

نیل کائے ہے لیکن دھوئیں کو دیکھ کر گنی کا انومان کر نیوالا فوراً کہہ سکتا ہے۔ کہ وہاں گنی سے اسکی وجہ صاف یہ ہے کہ جہطرح دھوئیں اور گنی کا تعلق ہے اور دھوئیں کے دیکھنے سے گنی کا گیان ہوتا ہے ایسا تعلق گنی اور نیل کائے میں نہیں کہ گنی کے دیکھنے سے نیل کائے ہے ایسا گیان ہوتا ہے اس واسطے نیل کائے کو پرکیش دیکھنے سے ہوتا ہے اس واسطے یہ اعتراض کہ ایمان میں پرکیش سے اپرکیش گیان ہوتا ہے۔ صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ تھیلان میں پرانا سا دھبی لینی جسکو معلوم کرتا ہوا اور سادھن جس سے معلوم کیا جاوے دلوں کا گیان ہوتا ہے لیکن جسکو ایمان پرمان کا گیان ہوتا ہے اسکو ایک ساتھ دلوں کی سدھی نہیں ہوتی۔ اور انومان اپنے واسطے ہوتا ہے اور ایمان دوسرے کے واسطے جیسے دیوت نے دھوئیں کو دیکھا اسکو فوراً آگ کا علم ہو گیا۔ لیکن دیوت نے کہا کہ جیسی گنی ہوتی ہے۔ ایسی ہی نیل کائے ہوتی ہے۔ اس سے اسکو نیل کائے کا گیان ہوا بلکہ جس نے سنکر نیل کائے کو دیکھا اسکو گیان ہوا

(سوال) انومان اور ایمان میں کیا فرق ہے
(جواب) انومان تو بیابانی یعنی دو چیزوں کے قدرتی تعلق کے معلوم کرنے سے ہوتا ہے۔ لیکن ایمان خاص صفت کے مل جائیے ہوتا ہے۔ انومان کا پہل اپنے کو ملتا ہے ایمان کا پہل دوسرے کو ہوتا ہے اب اگلے سوتر میں اور دلیل پیش کرتے ہیں۔

तथेत्यु पक्षं ह्यपमान सिद्धः

नानि प्रोचः ॥ ४६ ॥

(لارکھ) چونکہ انومان اور ایمان کا فرق ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ ایمان بلا تعلق کے گیان کے کسی خاص صفت کے مولتی ہوئیے ہوتا ہے اور انومان کے واسطے بیابانی گیان یعنی قدرتی تعلقات، علم لانی ہے اسکے بغیر کسی حالت میں انومان کے نہ ہونیے ان میں فرق پایا جاتا ہے۔ جب فرق ثابت ہے تو ایمان کو پرمان، ایمان صحیح اب ایمان کی تحقیقات کر کے شد پرمان کی پرکیش یعنی تحقیقات شروع کی جاتی ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے

प्राचीन नुमानमर्थस्यानुपलब्धैरनुमेय तान् ॥४७॥

(اگرچہ) شہدانومان سے علیحدہ کوئی پرمان نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طرح قابل
انومان چیزوں میں تعلق کے گمان سے انومان کیا جاتا ہے اسی طرح مشبہ
اور ارتھ یعنی الفاظ اور اس کے معنوں کے تعلق سے گمان حاصل ہوتا ہے جس
طرح ایک مقررہ نشان دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا انومان ہو جاتا ہے ایسے
مقررہ لفظ آگ کو سن کر آگ کا گمان ہو جاتا ہے اس واسطے انومان اور مشبہ
میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا مشبہ کو ایک علیحدہ پرمان مانتا فصول ہے

(سوال) کیا شہدانومان دو چیزیں نہیں
(جواب) جبکہ شہد اور انومان سے ایک ساتھ یعنی گمان ہوتا ہے اور ان کا
سبب و تعلقات بھی ایک ہیں تو دونوں کو ایک ہی پرمان کہنا کس طرح غلط
ہو سکتا ہے

(سوال) کیا شہد اور ارتھ کا قدرتی تعلق اس قسم کا ہے جیسا کہ انگ انگلی
یعنی خیر اور اس کی خاص صفت کا ہے

(جواب) جبکہ کسی چیز کے واسطے جو مشبہ کہا جاتا ہے وہ اس چیز کو بتلاتا ہے
اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کو نہیں بتلاتا اسی طرح نشان یعنی لٹک بھی
فلک کے سوائے کسی دوسری چیز کو نہیں بتلاتا ان کو ایک سا ہی ماننا چاہیے
اس کی تردید میں جہاں تاگو تم جی کہتے ہیں

उपलब्धैरनुमेयानि ॥४८॥
(اگرچہ) اگر شہدانومان سے علیحدہ دوسرا پرمان ہو تو اس کی پروردگی ہی ہوتا اور انومان
سے دوسری قسم کا ہوتا لیکن شہد اور انومان کا برتاؤ ایک ہی قسم کا ہو رہا ہے
کیونکہ جس طرح پرتیکش انومان اور ایمان کی پروردگی یعنی گمان حاصل کرنے
کا برتاؤ بالکل مختلف نظر آتا ہے ایسا انومان اور مشبہ میں مختلف برتاؤ
نظر نہیں آتا کیونکہ جس طرح دھوئیں وغیرہ پرتیکش اسباب سے آگ وغیرہ
پرتیکش چیزوں کا ملم تھا ہے ایسے ہی پرتیکش شہد سے پرتیکش چیزوں کا گمان ہوتا
ہے اس واسطے جو گمان شہد ہوتا ہے اسکو بھی انومان ہی سمجھنا چاہئے اسلئے دلیل دیتے ہیں

سیدھا لنگ ۱۱۵۶

اور تھو جیسا لنگ لنگی کا سمبندھ یعنی تعلق انومان میں دیکھا جاتا ہے ایسا ہی (ارتھ) جیسا لنگ لنگی کا سمبندھ یعنی تعلق انومان میں دیکھا جاتا ہے ایسا ہی تعلق شبد اور ارتھ یعنی لفظ اور معنوں میں پایا جاتا ہے جس سے صاف طور پر ہوتا ہے کہ شبد انومان ہی ہے اس پر مہاتما گوتم جی کہتے ہیں

प्रमाणतो

परेश सामाख्यकथार्य सम्प्रत्ययः ॥ ५० ॥

اور تھو۔ شبد اور انومان ایک نہیں کیونکہ شبد اُس حالت میں پرمان ہوتا ہے جبکہ اُس کا کہنے والا آپت یعنی صفت اور موصوف کے ٹھیک ٹھیک تعلقات کو جاننے والا راست گو دھرماتا کی زبان سے سنا جاوے اور اُس کے وشواس سے ہی شبد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لیکن آپت نہ ملے وہاں شبد پرمان نہیں ہوتا۔ لیکن انومان کے واسطے کسی وشواس کے لائق آپت و ودان کی ضرورت نہیں وہ صرف بیانیگیان سے یعنی تعلقات کے صحیح علم سے حاصل ہوتا ہے اُس میں کسی دوسرے آدمی پر وشواس یعنی اعتبار رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور شبد بغیر آپت و ودان کے وشواس کئے پرمان نہیں مانا جاتا اس واسطے شبد انومان کے اندر شامل نہیں ہو سکتا اور پروردگی بھی بڑا دیکھی ہو طرح کا ہوتا ہے۔ جو معترض نے دو قسم کا بڑا دھرماداہل میں بیان کیا ہے وہ صحیح نہیں اور شبد ارتھ کا تعلق ہونے سے جو شبد کو انومان کا ہم صفت مانا جاتا ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں اس کے تعلق۔ دلیل اگلے سیر میں بیان کرتے ہیں

प्रमाणतोऽनुपपत्त्ये ॥ ५१ ॥

(ارتھ) معترض نے جو شبد اور ارتھ کا سمبندھ یعنی تعلق بتلایا ہے وہ پرمان سے ثابت نہیں بلکہ کیونکہ جملہ وجوہیں کہ دیکھ کر اُس جگہ پر جا کر آگ کا پتلیکیش کر سکتے ہیں۔ اس طرح شبد کو دیکھ کر اُس کے ارتھ کا پتلیکیش سے گمان نہیں سکتا (مقول) اگرچہ شبد کو دیکھ کر پتلیکیش سے اُس کے ارتھ کا گمان نہ ہونے سے تعلق معلوم نہیں ہوتا لیکن شبد کے سنتے ہی اس کے ارتھ کے گمان ہو جانے سے اُس کا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً کسی آدمی کو کہہ دو کہ تمہارا لڑکا مر گیا اس کے سنتے ہی اس کے چہرہ کی حالت بدل

جاتی ہے۔ یا جھڑیٹ ایک مجرم سے کہتا ہے کہ تم کو پچانسی کی سزا دی جاتی ہے اس سے اسکی حالت بگڑ جاتی ہے۔ اس قسم کے بہت سے پرانوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مشید اور ارتھ کا مقررہ تعلق ہے

وہ جواب دہ تھا کہ اس کہنے سے مشید ارتھ کا تعلق ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تو یہ مانو کہ مشید کے اندر ارتھ موجود ہے یا ارتھ کے اندر کے مشید اور جبکہ لڑکانہ ہو اسکو اس کہدینے سے کہ تمہارا لڑکا مر گیا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا اسواسطے جب تک یہ علم نہ ہو جاوے کہ مشید ارتھ کا کس قسم کا تعلق ہے۔ تب تک مشید انومان میں شامل نہیں ہو سکتا (سوال) اہم مشید اور ارتھ کا ایسا سمبندھ مانیں گے کہ مشید کے کہتے ہی سننے والے کو اس کے ارتھ کا گمان ہو جاتا ہے۔ اسکی تردید مہاتما

گوتم جی انکھ سوتری میں کرتے ہیں
पूराप्रदाहपाटरानुप
लक्षणेन च सम्बन्धभावः ॥५२॥

اگر مشید اگر یہ مانا جاوے کہ مشید کے اندر ہی ارتھ رہتا ہے تو جو شخص اس کا نام لے اس کا مشید سمجھا ہو جاتا ہے اور اس میں انداز کا واسطہ اس کا چرٹ بھر جانا چاہئے اور اگر مشید کہتے ہیں سب میں جلن پیدا ہونی چاہئے اور لفظ تلوار کے کہتے ہی منہ کٹ جانا چاہئے۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں دیکھتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشید ارتھ میں ایسا تعلق نہیں کہ مشید کے کہتے ہی ارتھ کا گمان ہو جاوے اور نہ ہی مشید کے اندر ارتھ رہتا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ ارتھ کے اندر مشید رہتا ہے تو غلے وغیرہ میں ارتھ کے رہنے کا کوئی مکان نہیں اسواسطے مشید ارتھ کا تعلق ماننا ٹھیک نہیں

(سوال) اگر مشید ہے ارتھ کا تعلق نہیں ہے تو مشید کے کہنے سے ارتھ کا گمان کیسے ہو سکتا ہے (جواب) مشید اور ارتھ کا تعلق سو بجا وک نہیں بلکہ کدیت ہے یعنی لفظ اور مفہول کا تعلق قدرتی نہیں بلکہ اصطلاحی ہے جس ملک کے باشندوں

نے جس لفظ کو اپنی زبان میں جس ارتھ کو واسطے مقررہ کر لیا ہے ان کو اُس لفظ کے متعلق سے انہیں معنوں کا علم ہوتا ہے گویا لفظ ان کی مقررہ کردہ اصطلاح کو یاد کر دیتا ہے جیسے لفظ سور ہے جبکہ ہندی اُلے بہادر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اُر دو دھارسی والے خوک کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اگر شبد ادرارتھ کا قدرتی تعلق ہوتا تو سب کا ایکسا گویاں ہوتا لیکن کسی ہندی دان کو سور کہنے سے وہ ماراض نہیں ہوگا۔ لیکن اُر دو دان کو کہنے سے وہ لڑے پر طیار ہو جاوے گا۔ اس کے متعلق مترض اور غراض کرتا ہے

शब्दार्थसम्बन्धात् प्रतिषेधः ॥५३॥

(ارتھ) چونکہ شبد و لفظ ارتھ مقررہ ہے جس لفظ کے جو معنی مقررہ ہیں اُسکے وہی معنی لئے جاتے ہیں دوسرے نہیں لئے جاتے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شبد ادرارتھ کا تعلق ہے اگر شبد ادرارتھ کا کچھ بھی تعلق نہ ہوتا تو لفظ گھڑے کے کہنے سے صرف گھڑے کا علم نہ ہوتا بلکہ اور چیزوں کا علم ہوتا مگر لفظ اس کی کچھ کچھ سے کچھ کا علم نہ ہوتا بلکہ اور چیزوں کا گویاں ہو سکتا تھا جس سے صاف اومان کیا جاتا ہے کہ لفظ ادر اُسکے معنوں میں تعلق ہے اس واسطے اس کی تردید کرتا صحیح نہیں ہے اگے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں

नसामयिकत्वाच्चिदर्थसम्प्रत्ययस्य ॥५४॥

(ارتھ) شبد ادرارتھ کا تعلق قدرتی نہیں بلکہ یہیم وقت اور ریس کے لحاظ سے کلیت یعنی مقرر کیا ہوا ہے یعنی اس موقع پر اس لفظ کے یہی معنی لینے چاہئیں اور دوسرے موقع پر یہ لینے چاہئیں ایک زبان میں اُسی لفظ کے کچھ معنی ہونا اور دوسری زبان میں اُسکے معنی بالکل پہلے کے متضاد ہونا ان باتوں سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ سے جو گویاں پیدا ہوتا ہے وہ مختلف حالتوں میں مختلف ہوگا مقررہ الفاظ سے مقررہ وقت میں الفاظ سے مقررہ معنوں کا علم ہوتا ہے پڑھنے والوں کی اصطلاح میں شبرتھ شبد کے معنی گو رو لئے جاتے

ہیں اور جمل کے پورا نکلنے کی اصطلاح میں تیرتھ لفظ کے معنی جل تھل
 ضرور یا خاص مکانات ہیں اور بام مارگیوں کی اصطلاح میں تیرتھ شبد
 کے معنی شراب گھر میں ان باتوں سے صاف پایا جاتا ہے کہ لفظ اور ان کے
 معنوں کا تعلق قدرتی نہیں صرف اصطلاحی طور پر مقررہ ہے اس کا
 بڑا ثبوت یہ ہے کہ جس شخص کو اُس مقررہ اصطلاح کا علم نہیں ہو تا وہ
 اُس لفظ کے معنی سے بھی اُس کے معنوں کو سمجھ نہیں سکتا اگر تین آدمی
 علیحدہ علیحدہ خیال کے موجود ہوں تو وہ لفظ کے معنی اپنی اپنی اصطلاح
 کے موافق سمجھیں گے اس پر اور دلیل دیتے ہیں

जानिनिशेष चानियमाश्च ॥५५॥

اگر تیرتھ (چونکہ یہ تیرتھ بھی نہیں پایا جاتا کہ کسی خاص ذات میں اس شبد کا
 بیاں تیرتھ ہو گا اس لئے شبد ارتھ کا تعلق قدرتی ثابت نہیں ہوتا صرف
 اصطلاحی مقرر کیا ہوا تعلق ہے اگر شبد کا ارتھ کیسا تھ قدرتی تعلق ہوتا
 تو صبر و دشمن آفتاب کی روشنی ہر ایک ذات کے لئے شکل اور رنگ کے
 و کیلئے ہر ایک میں بہت ہوتی ہے کسی قوم میں بدلتا نہیں لیکن لفظوں کے
 معنی مصنوعی ہونے سے مختلف قول میں مختلف وقت میں مختلف ارتھ
 کئے جاتے ہیں اس طرح رشی آریا اور یسویں نے جو اصطلاحیں مقررہ کی ہیں
 ان کے مطابق ہی ان لوگوں میں لفظوں کے معنی لئے جاتے ہیں اور دوسری زبان
 کے لفظوں کا علم دوسرے لوگوں کو نہیں ہوتا اس سے شبد ارتھ کا تعلق
 قدرتی نہیں مصنوعی ہے اور مصنوعی ہونے سے انومان کا سبب نہیں ہو سکتا
 اس واسطے شبد انومان سے علیحدہ ہے یہ تھوڑے سے اسباب شبد ارتھ کے
 مصنوعی تعلق ثابت کر نیکی واسطے بیان کئے گئے اس کے علاوہ اور بھی
 بہت سی دلائل ہیں جب مقترض شبد کو انومان کیسا تھ شامل نہ کر سکا
 تو شبد پرمان کی ترمیم میں اور دلائل پیش کر کے اس بات کی
 تحقیقات کرتا ہے کہ شبد کو پرمان نہیں ماننا چاہئے ॥۵۶॥

तदप्रामाण्यमनु नव्या यातपुनरुक्तदोषेभ्यः

(البتہ) شدید کہہ رہاں نہ ہونے کے بارے میں متراض کا یہ اعتراض
 ہے کہ شدید میں اکثر انت یعنی جھوٹا ہونا۔ یہاں گواہت یعنی
 اپنی بات کو آپ کا ثبوت یعنی پورے دکتی یعنی تکرار مضمون بہترین دوش دیکھے
 جاتے ہیں اس واسطے شدید کہہ رہاں ماننا صحیح نہیں کیونکہ ہمیں دوش موجود ہو
 اسکی صورت میں شریک ہوتا ہے اور جبکی صورت میں شک ہو وہ کسی طرح پور
 پیمان نہیں ہو سکتا اب اس کے لئے مثال دیتے ہیں کہ جیسے برہمن کو نقصان
 میں لکھا ہے کہ جبکہ سورگ کی خواہش ہو وہ پگ پگ کرے اور وہاں بھی لکھا
 ہے کہ جبکہ اولاد کی خواہش ہو وہ بھی یگ یہ کرے اب ایک آدمی نے اولاد
 کی خواہش سے یگ یہ کیا اور اس کے اولاد نہ ہوئی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 یہ آپدیش ستیہ نہیں اور جب ظاہری مطلب کو پورا کرے نہیال آپدیش
 غلط ہوا سورگ کے واسطے یگ یہ کرے اس کا غلط ہونا بھی ممکن
 ہے۔ اس سے شدید کا جھوٹ ہونا ظاہر ہے دوسرے ایک جگہ لکھا
 ہے کہ سورج کی موجودگی میں ہون کرے دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ
 جب موجود نہ ہو تب ہون کرے چونکہ سورج کا ہونا اور نہ ہونا درمیان
 باتیں ہیں اس واسطے یہ آپدیش صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیر نکہ دونوں میں ایک
 کا صحیح ہونا ممکن ہے تیسرے ایک بات کو بلا مطلب بار بار کہنا پورے دکتی
 یعنی تکرار مضمون کہلاتا ہے یہ تینوں دوش چونکہ شری میں برابر پائے
 جاتے ہیں اس واسطے شدید کہہ رہاں ماننا بالکل صحیح نہیں اس کا جواب
 ہوتا تھا تو تم جی اگلے سو تروں میں دیتے ہیں چونکہ شدید پرمان میں تین
 دوش یعنی انت جھوٹ۔ بیاگھات متضاد اور پورے دکتی تکرار کہلاتی
 گئی ہیں اس واسطے پہلے وہ انت دوش کی تردید میں اگلا سو تروں میں
 کرتے ہیں جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ بعض موقعوں پر کہ نیوالوں کی غلطی
 ہے صحیح آپدیش سے بھی متضاد غلط کہلاتا ہے۔

॥ ५० ॥ ॥ ५१ ॥ ॥ ५२ ॥ ॥ ५३ ॥ ॥ ५४ ॥ ॥ ५५ ॥ ॥ ५६ ॥ ॥ ५७ ॥ ॥ ५८ ॥ ॥ ५९ ॥ ॥ ६० ॥ ॥ ६१ ॥ ॥ ६२ ॥ ॥ ६३ ॥ ॥ ६४ ॥ ॥ ६५ ॥ ॥ ६६ ॥ ॥ ६७ ॥ ॥ ६८ ॥ ॥ ६९ ॥ ॥ ७० ॥ ॥ ७१ ॥ ॥ ७२ ॥ ॥ ७३ ॥ ॥ ७४ ॥ ॥ ७५ ॥ ॥ ७६ ॥ ॥ ७७ ॥ ॥ ७८ ॥ ॥ ७९ ॥ ॥ ८० ॥ ॥ ८१ ॥ ॥ ८२ ॥ ॥ ८३ ॥ ॥ ८४ ॥ ॥ ८५ ॥ ॥ ८६ ॥ ॥ ८७ ॥ ॥ ८८ ॥ ॥ ८९ ॥ ॥ ९० ॥ ॥ ९१ ॥ ॥ ९२ ॥ ॥ ९३ ॥ ॥ ९४ ॥ ॥ ९५ ॥ ॥ ९६ ॥ ॥ ९७ ॥ ॥ ९८ ॥ ॥ ९९ ॥ ॥ १०० ॥

موجودگی یعنی سورج کے طلوع ہونے سے پیشتر ہونا چاہیے اور شام کا گنی ہو تو سورج کی موجودگی یعنی سورج کے غروب ہونے سے پہلے ہونا چاہیے۔ اگر ایک کال کے متعلق دو رائے ہوں تو تضاد کہلا سکتی تھیں۔ لیکن دونوں وقتوں کے متعلق دو رایوں کے ہونے سے بیاگات و دش نہیں آتا اس واسطے بیاگات و دش سے شبہ کو پرمان کہنا جب تک کہ کال وغیرہ کی ہر دستھا کو نہ دھارا جاوے ٹھیک نہیں۔ اب آگے پونروکتی کی تردید کرتے ہیں

प्रवादीपपनेश्च ॥ ५४ ॥

اگر تمھاری جہاں مطلب سے ایک بات دوبار بیان کیجاوے وہاں پونروکتی و دش نہیں ہوتا بلکہ وہ انوباد کہلاتا ہے اور جہاں بے مطلب ایک بات کو دوبارہ کہا جاوے اُسکو پونروکتی کہتے ہیں۔ یا مطلب دوبارہ بیان کہنا انوباد و دش نہیں ہے بے مطلب تکرار و دش ہے اس واسطے وید میں جہاں ریچاؤں کو تین بار پڑھنے کا بیان ہے۔ اگرچہ عام لوگوں کو اس میں پونروکتی کا شک ہوتا ہے۔ لیکن یا مطلب ہونی سے انوباد سدھ ہوتا ہے پونروکتی و دش نہیں ہے

سوال کیا ایک متن کو تین بار پڑھنا پونروکتی نہیں ہے
جواب ہاں مطلب کے پڑھنا پونروکتی ہے اگر مطلب کی واسطے پڑھا جاوے تو پونروکتی میں شامل نہیں بلکہ انوباد ہے چونکہ پونروکتی اور انوباد کے الگ الگ معلوم کرنیکے واسطے یہ بات لازمی ہے کہ لفظوں کی علیحدہ علیحدہ اقسام بیان کیجاویں اس واسطے لفظوں کی تقسیم پر اگلے سوتر میں بحث ہوگی

वाक्याविभागस्य चार्थग्रहणान् ॥ ५५ ॥

اگر کچھ آیت اُپدیش کو عام لوگوں نے تین قسموں پر منقسم کیا ہے ان تین اقسام میں سے ایک انوباد ہے جس میں مزدت کے موافق ایک لفظ یا متن کو دوبارہ سے بارہ کہا جاتا ہے۔ اس واسطے جو قاعدہ پرمان کا عام لوگوں نے منظور کر لیا ہے وہ و دش میں شامل نہیں اگلے سوتر میں تقسیم کو بیان کرتے ہیں

विद्यार्थ्यादानुवादवचनविनियोगात् ॥६१॥

اور کچھ کا اُپت اپدیش میں تین قسم کے واکیع یعنی جملہ ہرے میں جن کے نام یہ ہیں ایک تو دوسری واکیع یعنی کسی کو کسی کام کو نیکاً اپدیش کرنا۔ دوسرے اور تھوڑا یعنی کسی کام کے فوائد کی زیادہ تعریف کر کے اُپتے کر نیکے واسطے علوم کے دلکو لگانا تیسرے اور زیادہ یعنی مطلب سے کسی لفظ کو بار بار پڑھنا یا بیان کرنا ان تین اقسام کی تعریف یعنی لکستن اچھے سوتروں میں مہاتما گوتم جی نے خود کر دیا ہے اس واسطے لکشنوں کی زیادہ تشریح اس سوترو میں نہیں کی گئی

विधिविधायकः ॥६२॥

اور کچھ جس واکیع میں کسی کام کے کر نیکے کی تحریک یا اپدیش کیا جاوے اُسکو دوسری واکیع کہتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ جسکو سورتگ کی خواہش ہو وہ گائیہ کرے یا آتما کی شانتی کے واسطے پنج یگیہ ہر روز یا قاعدہ طور پر پڑھنے چاہیے یا کستی کے خواہشمندوں کو دیدوں کی تعلیم سے گمان حاصل کرنا چاہیے اس قسم کے اپدیش کا نام دوسری ہے

سوال۔ کیا دوسری میں ہر ایک کام کے کرنے کا اپدیش ہوتا ہے بڑے کاموں سے بچے کا اپدیش جو اکثر شاتروں میں پایا جاتا ہے وہ ان تین قسم کی تقسیم سے علیحدہ معلوم ہوتا ہے۔ اس سے یہ تقسیم صحیح نہیں

جواب۔ دوسری دو قسم کی ہے ایک تو زیادہ یعنی کسی نیک کام کو کرنے کی دوسری دوسرے ہیہ یعنی کسی بُرے کام کو چھوڑنے کی دوسری جس کا نام نشید بھی رکھا گیا ہے یہ ہر دو قسم کا اپدیش جس میں کرنے اور چھوڑنے کا بیان ہے دوسری کے اندر شامل ہے اس واسطے نشید علیحدہ بیان نہیں کیا

(سوال) چونکہ کسی کام کی ترغیب دینا یعنی کرنے کا اپدیش کرنا اور کسی کام سے نفرت کرنا یعنی اُس کے چھوڑنے کا اپدیش کرنا دو متضاد کام ہیں یعنی کرنا اور چھوڑنا اس واسطے یہ ایک دوسری کے اندر کس

طرح شمار ہو سکتے ہیں
 (جواب) چونکہ ہر ایک کام میں شامل ہونے کا سبب دوش ہے جس کے سبب
 سے انسان کام میں لگتے ہیں اور وہ دوش جو کام کرنے کا سبب ہیں دو قسم
 کے ہیں ایک راگ اور دوسرے دوش اس واسطے دونوں قسم کے کام کرنے
 کو پروردہ اور کام کرنے کے اُپدیش کو دوشی کہتے ہیں اس میں کوئی شک
 نہیں آ سکتا۔ اب ارتھ باد کا لکشن کرتے ہیں

स्तुति निन्दा प्रकृतिः पुरा कल्प ह्यर्थवत् ॥ १६ ॥

(اگر کھڑا باد چار قسم کا ہے۔ ایک ستوتی یعنی اس کی خوبیاں بیان کرنا
 دوسرے نندا یعنی اُس کے عیوب کا اظہار کرنا۔ تیسرے پرکرتی چہرے
 پر راکھ)

سوال (ستوتی یعنی تعریف کسے کہتے ہیں
 جواب) ستوتی یعنی تعریف اُسکو کہتے ہیں کہ جس کے شے سے شے والے
 کے دل میں سنے ہوئے کام کو کرکے خواہش پیدا ہو جاوے جیسے کسی نے کہا
 دیوتوں نے یگیہ کر کے سب کو جیت لیا جو یگ کرنا ہے وہ سب کو جیت
 لینا ہے اور اُسکو کوئی جیت نہیں سکتا۔ اس واسطے یگ ہر ایک کام
 کو حاصل کرانے اور سب خرابیوں پر فتح دلانے والا ہے
 (سوال) نندا کسے کہتے ہیں

(جواب) جن خرابیوں کے شننے سے سامع کو اُس کام سے نفرت ہو جاوے
 اور وہ اُس کام سے بالکل علیحدہ رہے اُن خرابیوں کے بیان کرنے کا
 نام نندا ہے یا گنوں میں دوش لگانے کا نام نندا

سوال (پرکرتی کسکو کہتے ہیں

جواب) دوسروں کے لئے ہوئے اچھے یا بُرے کمزوری، مثال دیکر اور تعریف و نندا
 کر کے اُس کو کم سے ہڑانا یا اُس کے کرتے واسطے تحریک کرنا پرکرتی کہلاتا
 ہے جیسے کسی نے کہا کہ راجہ پُچھشڑیج بولنے کے سبب اول درجہ کے دھرماتما کہلائے
 لیکن ایک بار جھوٹ بولنے سے اُنکو تھوڑے وقت تک میں جانا پڑا

رسول اللہ ﷺ کے کہنے ہیں
 جواب جس کام کو تشدد میں لے یعنی پچھلے زمانہ کے عالموں نے نیک سمجھ کر کیا ہو
 اُسکو تو بے شک اس میں جو کہ غلط نظر کرنا اور اس کے کرنے کو فرض سمجھنا یا
 بتلانا اور طلب کرنا ہے وہی کہنا ہے کہ اسی واسطے پہلے براہمنوں نے دیا پڑھنا
 قبول کیا تھا کہ اُس کے ذریعہ سے آتما کی شناختی ہوتی ہے اور اس کے بغیر
 آتما کی شناختی کا وہ سطر طریقہ نہیں۔ اب انویاد کے لکشن بیان کرتے ہیں

॥ ६ ॥ विविधित्तम्यानुषङ्गमनुवाकः ॥

(ا ر تھم) جو بات ایک دفعہ کہی جادے اس کے دوبارہ کہنے کا نام انویاد جن سے
 لیکن جب وہی حکم کو کوئی کسی ایسے اُپدیش کو جیسے کسی کام کے کرنے کا اُپدیش
 کیا جادے اسے انویاد کہتے ہیں دوسرے جہاں دہت یعنی جس کا کرنا لازم ہو اس کو
 دوبارہ کہا جادے اُسکو بھی انویاد کہتے اس واسطے انویاد دو قسم کا ہے۔ ایک شبد انویاد
 دوسرا زھا انویاد جہاں وہی کا انویاد کیا جادے وہ شبد انویاد کہلاتا ہے اور جہاں
 دہت یعنی فرایض کا انویاد کیا جادے اُسکو ارتھا انویاد کہتے ہیں جس طرح دید میں
 تین قسم کے دیکھنے کا نام ہیں ایسے ہی دنیا میں بھی تین قسم کا کلام نظر آتا ہے
 جیسے مالک اپنے نوکر سے کہے کا شان کر کے وہی بناوید وہی دیکھتا ہے
 اگر یہ کہا جادے کہ اچھی خوراک سے عمر۔ نورہ طاقت۔ دارم اور حافظہ
 بڑھتا ہے تو یہ کلام ارتھا باد کہلائے گا مطلب یہ کہ عمدہ باضم غذا کھانے
 سے یہ باتیں میسر ہوتی ہیں اور مالک کا یہ کہنا کہ لکاؤ دیکاؤ لفظ کا دوبار
 کہنا جلد لپکانے کی واسطے ہے یعنی اور کام کو چھوڑ کر پہلے اس کام کو کر
 یہ انویاد ہے اس واسطے جہاں کسی لفظ کے دوبار کہنے سے کوئی خاص
 معنی لئے جاویں تو وہ انویاد ہوگا اور جہاں دوبار کہنے سے کوئی خاص
 مطلب ظاہر نہ ہو بلکہ فعلول دوسری دفعہ کہا جاتا ہے وہ پونردکت
 کہلاتا ہے۔ اس واسطے پونردکت اور انویاد میں یہ فرق ہے کہ اُس
 سے خاص مطلب حاصل ہوتا ہے اور وہ بالکل فعلول ہوتا ہے اس
 واسطے جس کلام میں فعلول تکرار ہو وہ شبد پرمان نہیں ہو سکتا اور

جس میں بامطلب تکرار ہو رہے پر مان مانا جاوے گا جس پر اعتراض اٹھائے
اعتراض کرتا ہے۔

انگریز اصل: शब्द पुनरावृत्तिः विधीः ॥ ६५ ॥

۱۱۶۵ ॥

(ارتھ) انو باد اور پونر دکتی میں کوئی فرق صوبھی نظر نہیں آتا کیونکہ دونوں
میں لفظوں کا مکرر لکھنا پایا جاتا ہے۔ واسطے یہ کہتا کہ انو باد پر مان
میں شامل ہے اور پونر دکتی پر مان نہیں صحیح نہیں اس کا جواب اگلے
سو تریس دیتے ہیں۔

(جواب) शीघ्रतरगमनोपदेशवदभ्यासाच्चा ॥ ६६ ॥

۱۱۶۶ ॥

(ارتھ) انو باد اور پونر دکتی ایک نہیں ہیں اگرچہ ظاہری طور پر الفاظ
کو دو بار بیان کرنا دونوں میں برابر ہے تو بھی ان میں بہت بڑا فرق ہے
کیونکہ رشید کے کہنے کا مطلب ارتھ کو ظاہر کرنا ہوتا ہے انو باد میں تو ارتھ کو
جلدی یاد کرنے کا خیال ہوتا ہے جسے کوئی کہتا ہے۔ جاؤ جاؤ یہاں دوبارہ
کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ جلد ہی جاؤ کیونکہ یہ تکرار مضمون نہیں بلکہ جانے
کے فعل کو جلد ہی کرانیکے واسطے اور بعض موقعوں پر جہاں ایک ہی لپٹیک میں
ایک بات دو دفعہ آتی ہے۔ لیکن اگر اس کا دوبارہ آنا کسی خاص مطلب
کو ظاہر کرتا ہے تو اس کو انو باد خیال کرنا چاہیے اس حالت میں وہ کتاب
ایمان نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر کوئی بات دوبارہ آوے اور کسی مطلب کو
خاص طور پر ظاہر کرے صرف اسے وہی علم حاصل ہو جو پہلے ہو چکا ہے
تو وہ پونر دکتی کہلائے گی اس حالت میں وہ کتاب ایمان ہوگی یعنی قابل
نبوت یا کسی آپت یعنی ٹھیک ٹھیک ماہیت کے جاننے والے کا کلام
نہیں کہلائے گی

(سوال) دیدوں کو تمام رشی پر مان مانتے ہیں لیکن بہت سے شترگوں اور مجر دہیاد
سام دیدیں برابر آئے ہیں چونکہ دیدوں میں قصہ کہانی نہیں ہے کہ وہ کسی مطلب کے

واسطے آئے ہیں اس واسطے پوزر و کتی و دیش و دید میں بھی آتا ہے
 و جواب اچانک سنیں دید میں کا مقصد عموماً علیحدہ ہے اس واسطے ان میں منتوں
 کے ملنے سے کوئی نقص واقع نہیں ہوتا اس کا سبب یہ ہے کہ رگید میں چھوٹی
 کی تعریف کر کے ان کی ماہیت بتلائی گئی ہے جیسے انہی کے گن یا ہوا کے
 گن عرض کیا جیو آتا اور پرماتا اور پرہ گرتی کے گن بتلا کر ان کی ماہیت کے گناں
 سے پورا فائدہ اٹھانے کا امید نہیں کیا ہے دوسرے پوزر و دیش کے ہمیں ہر ایک
 چیز کو باقاعدہ طور پر بتلا کر کام بنے کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ جسے اول کتاب میں
 توسیقی دوائیوں کے گن یعنی خواص کا ذکر ہوا اور دوسری جلد ہر کسی نسخہ میں
 اسی دوائی کا ذکر اذیہ و تواسیالت میں تکرار مضمون یعنی پوزر و کتی نہیں کہلائی
 تیسرے موقع پر جب اس نسخہ کے نواید بیان کرنے ہوں اس موقع پر اس دوائی
 کا ذکر آتا تکرار میں شامل نہیں کیونکہ تینوں موقعوں کا مطلب بالکل مختلف
 ہے اس واسطے دید و دیش میں پوزر و کتی نہیں اسی واسطے دیشوں نے اسکو پرمان مانا
 ہے جسکی بابت ہمارا تکرار بھی اگلے سوتر میں لکھے ہیں

**मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यं ब्रह्मन् प्रामाण्यमात्य प्रा-
 माद्यात् ॥ ६७ ॥**

اگر کچھ ہنسترجوید لکھتا ہے وہ پوزر و دید یعنی دیکھ شاستر کی طرح پرمان ہے جس
 طرح دوائیوں کے استعمال میں تینوں دوش معلوم ہوتے ہیں لیکن دوائیوں کو ان
 نہیں کہہ سکتے مثلاً ایک ڈاکٹر نے کسی بیمار کو ڈوائی دی اور اس سے بیماری دور
 نہ ہوئی تو اس بات سے دوائی کی تاثیر میں فرق نہیں آگیا بلکہ دوا سبب کا پتہ ملتا ہے
 اول تو یہ کہ دوائی نہایت زیادہ دوائی کو تھیک طور پر نہایتانہ ہو دوسرے یہ کہ
 ڈاکٹر نے غلط کھائی ہو ورنہ جس دوائی میں دست لائے گا خاصہ ہے وہ ضرور ہی اپنا
 اثر کرے گی اور جس دوائی میں بغیرت ہے اُسے کھانے سے قبض ضرور ہوگی اس واسطے
 دوائی کا اثر بالکل صحیح ماننا ٹھیک ہے۔ اسی طرح پوزر و دیش کا پرمان سے دید
 کی کوئی گمراہی غلط نہیں ہو سکتی جہاں کہیں مطلب پورا نہیں ہوتا یا گناں
 میں عرق معلوم ہوتا ہے۔ وہاں کام کرتے والوں کی سمجھ کی غلطی سے آتا

طریق استعمال ہوتا ہے جس سے میچ جمع نہیں لگتا یا دیدوں کا ارتقہ غلط کیا جاوے
تو گمان صحیح نہیں ہوگا ورنہ دید آیت و اکی یعنی من دنیا کے پدارتھوں کی ماہریت
کو ٹھیکہ طور پر جانتے والا پر مائتا ہے اُس کا گمان ہے جو کسی حالت میں
غلط نہیں ہو سکتا

(سوال) بعض لوگ منتر شبد کا ارتقہ بھوت اور بچھو ذخیرہ جھاڑنے کا منتر لیتے ہیں
کیا دفع صحیح نہیں۔ اور تم نے جو منتر کا ارتقہ دید کیا ہے اس میں کیا پرمان ہے
(جواب) چونکہ بھوت ذخیرہ کوئی چیز نہیں اس واسطے اُن کے منٹروں کا ہونا صحیح
نہیں اور بچھو ذخیرہ کا علاج بھی منتر سے نہیں ہو سکتا بہت جگہ دھوکا معلوم
ہوا ہے۔ اس واسطے یہ آیت و اکیہ نہ مولے سے پرمانی تہیں ہیں اور ان کو منتر کہنا
بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کتابین ذخیرہ رشیدوں نے منتر دیدوں کا ہی نام
لکھا ہے

(سوال) وید جبکہ ریکوت ہیں اُس حالت میں دیدوں کو پرمان مانگنا ان کی مثال
سے مشبہ کو پرمان بتلانا صحیح نہیں۔ کیونکہ سادھیہ پدارتھ نہ تو پرمان ہو
سکتا ہے نہ مثال میں پیش ہو سکتا ہے

(جواب) رشی نے وید کو پرمان یا مثال میں پیش نہیں کیا۔ بلکہ آوید کی دواؤں
کی تاثیر کو جو سیدھ ہیں مثال میں پیش کر کے منتر کو پرمان ثابت کیا ہے اور
آیت یعنی سر و گیکہ کا اُپدیش ہونا اس کے پرمان ہونے میں ہتھی یعنی دلیلی
پیش کیا ہے

(سوال) بحث تو مشبہ پرمان کی تھی اُس میں وید کا پرمان اُپرمان کیوں
بتلاتے ہو

(جواب) رشی کے وید کو منتر کہنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ منتر تو آوید کی طرح
سوتر پرمان ہے رشی کسی دوائی کی تاثیر کو صحیح ثابت کر چکے واسطے سوائے
اُس دوائی کے کسی دوسرے پرمان کی ضرورت ہی نہیں دوائی کے استعمال
سے اُس کا اثر خود بخود محسوس ہوگا۔ اسی طرح وید کا پرمان تو از خود ہے
اور باقی شبد پرمان اس کے کہنے والے کی حیثیت پر منحصر ہے اگر کہنے

نفی جب یہ پرمان صاف طور پر معلوم ہوتے ہیں تب پر تیکش وغیرہ چار
ہی پرمانوں کو مجمع مانتا ٹھیک نہیں

رسوال، ایضاً کہتے ہیں

جواب، جن باتوں کو مسلسل طور پر قدیم سے شتے چلے آئے اور ان کے بنائو کے
کا خاص پتہ نہ معلوم ہو تو وہ ایضاً کہلاتا ہے جیسے کہیں متقدمین ایسا مانتے
تھے یا یونان کے حکماء نے ایسا کہا ہے۔ اس طرح ہر جو کہا گیا ہو وہ ایضاً
کہلاتا ہے

رسوال، ارتھاپتی کے کہتے ہیں

جواب، ایک بات کے کہنے سے جو دوسری بات کا مطلب سے علم ہوتا ہے
وہ ارتھاپتی کہلاتا ہے مثلاً گوئی شخص کہتا ہے کہ ہر ماہ اس دن کو نہیں کھاتا لیکن
خوب دوتا ہے اب دن کو نہیں کھاتا اس کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لٹ کو کھاتا
ہے۔ کیونکہ بغیر کھائے تو موتا ہو نہیں سکتا اور دن کو کھاتا نہیں لٹ کو
ضرور کھاتا ہوگا۔ یہ ارتھاپتی سے معلوم ہو گیا

رسوال، سمجھو کہتے ہیں

جواب، جہاں ایک چیز کا بغیر دوسری چیز کے ہونا ممکن نہ ہو وہاں ایک کے گھرین
سے دوسرے کا علم ہونا سمجھو یعنی ممکن کہلاتا ہے جیسے جب تک سونگ سٹار
کہتا ہے جارے تب تک ہزار کا سٹار کسی طرح پر نہیں ہو سکتا۔ اسے ہزار کا
گیان بعد سو کے ہی ہوگا یہ سمجھو ہے

رسوال، ابھاؤ یعنی نفی کے کہتے ہیں

جواب، مخالف کی نفی کے علم سے دوسرے مخالف کا علم ہوتا ابھاؤ پرمان
کہلاتا ہے یا ایک کے ابھاؤ کے علم سے دوسرے کے علم کو بھی ابھاؤ پرمان
مانتا جائے جیسے کہا جاوے کہ گہی نہیں ہے تو اس کہنے سے مری کا ہونا ثابت
ہے یہ کہا جاوے کہ مادل ہرے پر بھی ہمارے نہیں ہوتی اس سے بادلوں کو
ہلکا کر نیوالی کا پھینا ثابت ہوتا ہے یہ مادل پرمان ثابت ہوتا ہے
پرمان ہوتے ہیں۔ چار پرمانوں کا ماننا صحیح نہیں ہے۔ یہ کہنے کا مطلب

ہے اس کا جواب یہاں تاگو تم جی دیتے ہیں

शब्द एति ह्यम सीन्तरभावादनभावेऽपि

चिति संभवानधीनरभावाच्च त्रिति वे ॥ २ ॥

دارتھ (یہ کہنا کہ پرمان آدھ میں چاہر نہیں ہیں بیدلیل معلوم ہوتا ہے کیونکہ
اچھیہ تو شبد پرمان کے اندر جاتا ہے اور ارتھ چاہی سمجھو ابھاد یہ تینوں
پرمان انومان میں شامل ہیں اس واسطے پرمان چاہی ثابت ہوتے ہیں
سوال) اچھیہ کے شبد پرمان کے اندر آجائے گا کیا ثبوت ہے
جواب) چونکہ اچھیہ بھی صحیح گمان رکھنے والے عالم یعنی آپت کے ایدیش
سے سچا معلوم ہوتا ہے اور اگر کوئی کم علم دروٹھو کہے تو وہ پرمان نہیں کہلاتا
اور شبد بھی آپت کا ایدیش ہونے کی حالت میں پرمان مانا جاتا ہے دوسری
حالت میں پرمان نہیں گنا جاتا اس واسطے دونوں میں بیان کرنا پڑے
کے ارٹ گواور عالم ہونے پر اسکا حصار ہے، دروٹھو اور ناواقف کا کلام
کسی حالت میں بھی پرمان نہیں مانا جاتا

سوال) ارتھ چاہی سمجھو اور ابھاد۔ انومان کے اندر کس طرح آجاتے ہیں
جواب) کسی چیز کے پرتیکش ہو تیکے بعد اس کے ذریعے سے دوسرے پرتیکش کا
علم ہوتا انومان کہلاتا ہے اب ایک واکیعہ یعنی جملہ کے منوں کے معلوم ہونے پر
دوسری چیز کا جس سے اس کا تعلق ہے علم ہو جاتا ارتھ چاہی کہلاتا ہے اس
واسطے ارتھ چاہی انومان کی تعریف میں صاف طور پر آسکتی ہے دوسرے جہاں
دوسرے چیز میں ایسا تعلق ہوگا ایک کے بغیر دوسرا نہ ہو سکے ایسا تعلق والے
مجموعے اسکی افراط کا علم ہوتا سمجھو یا حکم کہلاتا ہے۔ جیسے بغیر بابائے
سیر کے بے ہوئے سیر ہی نہیں ہوتی اب سیر ہی کے ہو سکتے
سیر کی روشنی کا علم ہوتا سمجھو پرمان ہے۔ سیر کے کامن یعنی علت
اور کلام پر یعنی معلول کے علم سے یہ پایا جاتا ہے کہ علت ہونے
پر معلول ضرور پیدا ہوتا ہے۔ جب علت کی موجودگی میں معلول کی
پیدائش نہ ہوتو پیدائش میں کسی رکاوٹ کا ہونا ممکن معلوم

ہوتا ہے معلول کی پیدائش کے نفی سے رکاوٹ کی ہستی کا علم ہونا
 اس کا وہاں ہے بلکہ علت کی نفی تو ایسے معلول کی نفی ہونے کا علم ہونا
 اس کا وہاں مان کر لیا ہے۔ یہ بھی خلاف طور پر انومان کے اندر آ جاتا ہے،
 اس واسطے کل پر مان جا رہا ہوں کے اندر آ جاتی ہے زیادہ پرمانوں کا
 ماننا غیر ضروری ہے

سوال کیا انومان اور ارتھاپتی وغیرہ میں کوئی فرق نہیں
 جواب، چونکہ انومان کوئی قسم کا ہوتا ہے جو تعلقات کے علم کے ذریعہ سے
 ہوتا ہے اور ارتھاپتی وغیرہ بھی تعلقات کے بغیر نہیں ہو سکتی اس واسطے
 یہ سب بھی انومان کی اقسام میں داخل ہو جاتی ہیں۔ انومان سے علیحدہ
 کوئی پرمان نہیں کہلا سکتی اس پر مقرر کہتا ہے

अर्थापत्तिप्रमाणावयवैकान्तिकत्वात् ॥ ३ ॥

ارتھ (ارتھاپتی) کو پرمان ماننا ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں بوجہ بارش
 درش ہے کیونکہ جب یہ کہتے ہیں کہ بادل کے نہ ہونے سے بارش نہیں ہوتی
 تو اس ارتھاپتی پرمان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادل کے ہونے سے ضرور
 بارش ہوتی ہے۔ لیکن اکثر موقعوں پر بادل کے نہ ہونے پر بھی بارش نہیں
 ہوتی جس سے بوجہ بارش پایا جاتا ہے اس واسطے ارتھاپتی کو پرمان
 ماننا صحیح نہیں ہے اس کا جواب مہاتما گوتم جی دیتے ہیں

अनर्थापत्तावयवैकान्तिकत्वात् ॥ ४ ॥

ارتھ (ارتھاپتی) کے جو ارتھاپتی کے پرمان ہونے میں درش دیا ہے یہ
 صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ درش دیا گیا ہے کیونکہ یہ کہنا بالکل صحیح
 ہے۔ مگر علت کے نہ ہونے سے معلول نہیں ہو سکتا اس سے یہ ارتھاپتی
 ہوتی ہے علت کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن نہ علت کے ہونے پر
 معلول کے پیدا نہ ہونے سے علت کی ہستی میں بوجہ بارش آتا ہے
 اور نہ ہی بغیر علت کے معلول کی پیدائش دیکھی جاتی ہے۔ اگر کسی بغیر
 بادل کے بارش ہو جاتی تو بوجہ بارش ہو سکتا تھا۔ کیونکہ دعویٰ یہ تھا

کہ بغیر بادل کے بارش نہیں ہوتی اس سے ارتقا ہوتا ہے نکالی گئی کہ بادل سے بارش ہوتی ہے۔ اگر کسی بغیر بادل کے بارش ہوتی تو بیوہ چار کہلاتا کہ بیوہ کو مانی جی عدلت کے ہونے پر جس کوئی رکھ رکھاؤ کے ہوتے ہوئے یہی معلول کا نہ ہونا ممکن ہے۔ چونکہ منظم کا منشا یہ نہیں تھا کہ بادل کے ہونے سے ضروری بارش ہوتی ہے۔ بلکہ اُس کا منشا یہی ہے کہ بیوہ جس کو اُس نے ارتقا ہتی سے ثابت کرنا تھا یہ تھا کہ بادل کے ہونے پر بارش ہوتی ہے اس واسطے جب تک بغیر بادل کے بارش کا ہونا ثابت نہ ہو جاوے تب تک بیوہ چار دوش نہیں آسکتا مقررہ لئے ارتقا ہتی دینی جو ارتقا ہتی ہر مان کی تعریف سے باہر ہے) کو ارتقا ہتی مان کر اقراض کیا ہے ۱۰ اس واسطے اُس کا اقراض سزا مقرر غلط ہے اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں

॥ अथ विवाहप्रमाणं ॥

ارکھ (بیوہ چار دوش سے جو اقراض لے ارتقا ہتی پرمان کی تردید ملی ہے چونکہ اس تردید میں بھی وہی بیوہ چار دوش موجود ہے اس واسطے یہ تردید بے دلیل ہے کیونکہ ہر ایک ارتقا ہتی پرمان کی تردید اس دلیل سے نہیں ہو سکتی بلکہ جہاں پر بھرم یعنی غلطی سے ارتقا ہتی بنائی گئی ہو وہاں پر یہ دوش آسکتا ہے اور جہاں ٹھیک ٹھیک ارتقا ہتی ہو وہاں پر یہ دوش نہیں آسکتا اس واسطے ہر ایک ارتقا ہتی کی تردید پر قابو نہ رکھنے سے یہ تردید بھی بے دلیل ہو گئی کیونکہ جو دوش مقررہ لئے ارتقا ہتی پرمان میں دیا ہے وہ دوش خود اُس کی تردید میں موجود ہے اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں

॥ अथ विवाहप्रमाणं ॥

ارتقا ہتی اگر بیوہ چار دوش کے ہونے پر بھی جب موقعہ صحیح ہو یہ تردید کو جمع مان لیا جاوے تو ارتقا ہتی پرمان کو بھی جب موقعہ پرمان ہو یہ صحیح مانتا ہے مگر اوپر ہو نہیں سکتا کہ بیوہ چار دوش کی وجہ سے تردید کو پرمان مانا جاوے اور ارتقا ہتی کو پرمان نہ مانا جاوے اس واسطے ہر طرح سے ارتقا ہتی کا پرمان ہونا صحیح ہے اب ابھاد پرمان کی

تقیات کبریا کے معنی ہیں اعتراض پیش کرنا ہے

अत्र ॥ ५० ॥ प्रभाष्यं प्रलेखासिद्धे ॥

اور کچھ کہتے ہیں کہ ہر ایک پرمان پر میٹھی سدھی کے واسطے ہوتا ہے اور انجھاؤ
یعنی نفی کا کوئی پرہیز نہیں ایسا سٹے انجھاؤ پرمان نہیں ہو سکتا
[سوال] اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سدھی کی سدھی نہیں ہو سکتی یہ تو مسلمہ بات
ہے لیکن بغیر پرہیز کے پرمان کی سدھی نہیں ہوتی یہ بات صحیح نہیں
[جواب] چونکہ اس مستحار میں کوئی چیز ہے مطلب نہیں اور پرمان سے سولے
پرہیز گنہگار کے کوئی مطلب حاصل نہیں ہو سکتا ایسا سٹے ایسا پرمان
جس کا کوئی پرہیز نہ ہو مقبول ہوئے سے ثابت نہیں ہو سکتا اس اعتراض
کا جواب دہلنا کہ تم جی اگلے سو تو میں دیتے ہیں

लक्ष्मिनेश्वरलक्ष्मणलक्ष्मिलक्ष्मिलक्ष्मि

नां तस्मै यः सिद्धे ॥ ८ ॥

دارتھم : چونکہ ایجاد پرمان کا پرمیٹ ثابت ہوتا ہے اس واسطے یہ کہنا کہ پرمیٹ

نہیں ہونیکے وجہ سے ایجاد پر مبنی نہیں غلط ہے

سوال ۱) انجھاؤ پیمان کا یہ مبیہ کیا ہے

جواب: کسی خیر کی تعریف بیان کرنے سے اُس تعریف سے علیحدہ چیزوں

کامیاب عالم اچھا دیرمان کا پریمیہ ہے۔ لال۔ پیلے اور نیلے پھول موجود ہیں ایک

شخص کہتا ہے کہ جو سپرول تلے نہیں ہیں وہ لے آؤ تو وہ جھپٹ پٹیلے

اور لال پھل لے جاتا ہے اب ان بھیدلوں کے لیجانے میں اُس کو کیا

لشکرِ ملا صرف نیلپاں کا نہ ہوتا یعنی اجاڑ ہی اُس کو دو ٹکڑوں سے

عالمیہ کرتے کا سبب ہے اس واسطے نیا اپن لے اچھاؤ سے جن

چیزوں کا علم بہرہ دہی اس امجاد کا یرغنیہ ثابت ہو گئے ہیں۔ لیونیکہ میر

وہی ہے جو یرمان کے برقیہ سے ملا جاوے۔ لیونہ لال پیٹے ہیں۔

مرب میلان کے امجد کے ماحے سے ہیں اس واسے یہ امجد کے

پیشہ ہیں جیسی کہ سن لیا جاوے اس سے یہ خدا پرست اہلکار

ہر مان سے معلوم ہو سکتی ہیں اس واسطے بھلاؤ کا پیمانہ ایک ہے
اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں

۱۱۔ سوال :- کیا علم ہر شے میں ہے ؟

اگرچہ (جب کوئی چیز پہلے موجود ہو اور بعد میں نہ رہے تو اس کا بھلاؤ
یہی نفی کا علم ہوتا ہے۔ لیکن لکشن ریت یعنی جو چیزیں نشان دہیکہ
نہیں بتلائی گئیں، چیزوں میں لکشن موجود ہو کر نشان نہیں ہوتا۔ اس
واسطے ان میں لکشن کا بھلاؤ نہیں ہوتا۔ ہوتا کیونکہ جس کا بھلاؤ پہلے
نہ ہو اس کا بھلاؤ کہلا ہی نہیں سکتا کیونکہ بھلاؤ کا نشان ہو جاتا ہی
بھلاؤ ہے جس کی شے کا پہلے سے علم ہوتا ہے اس کا رد کیا نشان
ہو سکتا ہے۔ بغیر شے کے تردید نہیں ہو سکتی

(سوال) کیا جو چیز موجود ہو کر نشان نہ ہو جادے اس کا بھلاؤ
نہیں مانا جادے گا

جواب : چیز کے ہونے پر اس کا نام اور لکشن کا علم ہوتا ہے اور جہاں
نام اور لکشن کا علم نہ ہو وہ کوئی چیز نہیں اور جو کوئی چیز نہیں اس کا
بھلاؤ اور بھلاؤ دونوں نہیں ہو سکتے

سوال : خرگوش کے سینک اور آکاش کے بھول کبھی پیدا نہیں
ہوئے اور نہ ہی ان کا نشان ہوا ہے۔ لیکن ان کا بھلاؤ عام طور پر مانا
جاتا ہے

جواب : سینک اور بھول دونوں چیزیں دنیا میں موجود ہیں ان کا نام اور لکشن
بھی موجود ہے ان کو آکاش اور خرگوش کی مانند ملا کر دیاں ان کا بھلاؤ ثابت
کرتے ہیں اگر بھول اور سینک کوئی چیز نہ ہوتے تو ان کا بھلاؤ اور بھلاؤ دونوں
نہیں ہو سکتے تھے۔ چونکہ جو لکشن سینک کے ہیں وہ دوسرے موقوف
پر دیکھے جاتے ہیں وہ خرگوش کے سر پر نہیں پائے جاتے اس واسطے
بھلاؤ پیمان کی ہستی ثابت ہوتی ہے اس پر معترض کہتا ہے

तत्तिदेखादिदेवः ॥ १० ॥

ارتھ جن پدارتھوں کی تعریف یعنی لکشن نہیں کہا گیا ان میں لکشن کا اہجاؤ نامتنا
 صحیح دلیل نہیں کیونکہ وہ لکشن پدارتھوں میں موجود ہیں۔ جو لکشن لکشت
 یعنی جلائی چیز میں موجود ہیں ان کا نہ جلائی ہوئی چیز میں اہجاؤ نامتنا
 بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جس پدارتھ کی ہستی اور سروپ کا ٹھیک علم ہوتا ہے
 وہی لکشن ایک کو دوسرے سے علیحدہ کرتا ہے اہجاؤ کا کوئی سروپ
 ہی نہیں اس واسطے وہ کسی کو کسی سے علیحدہ نہیں کر سکتا

॥ ११ ॥ अज्ञानादपि ज्ञानं विद्यते ॥

ارتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو لکشن ہوتے ہیں ان کا اہجاؤ یعنی
 نفی ہوتی ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کچھ لکشن پائے جاتے ہیں اور کچھ نہیں پائے
 جاتے اب کہنے والا جن لکشنوں کے اہجاؤ یعنی ہستی کو نہیں محسوس کرتا انہیں
 لکشنوں کے اہجاؤ سے اس چیز کا علم ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا کہ اس پھولوں
 کے ڈھیر میں سے لال بادریچ پھول کو دوسرے پھول لاؤ۔ اب پھول کے لکشن
 تو سب پھولوں میں پائے جاتے ہیں لیکن لال اور پیلا ہونا کسی میں موجود ہے اور
 کسی میں نہیں۔ اب جن پھولوں میں سرخی زردی کا اہجاؤ یعنی عدم ہونا اُسکو
 وہ شخص لے جائیگا صرف سرخی اور زردی کے اہجاؤ سے ہی اُن
 پھولوں کا علم ہوا ہے ورنہ اگر کوئی پرمان اُن پھولوں کو محسوس کرانے
 والا نہیں

(سوال) اہجاؤ کی قسم کا ہوتا ہے

॥ १२ ॥ अज्ञानादपि ज्ञानं विद्यते ॥

(ارتھ) اہجاؤ یعنی نفی دو قسم کی ہوتی ہے اول کسی چیز کی پیدائش سے پہلے اسکی نفی
 ہوتی ہے دوسرے کسی چیز کے ناپ ہو جانے کے بعد اسکی نفی ہوتی ہے
 اور جہاں پدارتھ میں لکشن کے اہجاؤ سے گہیاں ہوتا ہے وہاں پیدائش
 سے پہلے ہی اہجاؤ کے سبب سے ہوتا ہے دوسری قسم کے اہجاؤ سے
 نہیں ہوتا۔ کیونکہ موجودہ گھڑیوں کو دیکھ کر ہی پیدا ہونے والے
 گھڑوں کا علم ہو سکتا ہے

(سوال) ابھاد چار قسم کا مانا جاتا ہے بڑا ابھاکشنی چیز کی پیدائش سے پہلے
 اُس کا ابھاد دوسرے چیز کے ناش ہونے کے بعد اُس کا ابھاد۔ تیسرے
 ایک چیز میں دوسری چیز کا ابھاد جیسے گھڑا کپڑا نہیں اور کپڑا گھڑا نہیں۔
 چوتھے ایتھا بھاد جسے نفی مطلق کہتے ہیں

جواب۔ چار قسم کے ابھاد ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ نفی مطلق تو کسی
 چیز کی نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ چیز کی ہستی کے بعد اُس کا نام نہ رہتا ہے
 اور جس کی ہستی نہ ہو اُس کا نام بھی نہیں رہتا اب جس چیز کی نفی مطلق تسلیم
 کیا جائے اُس کا نام اور لکشن دونوں نہیں ہو سکتے اور جس کا نام اور لکشن
 نہ ہو تو ابھاد کس کا کہا جائے گا دوسرے انیو نیا بھاد یعنی گھڑے میں کپڑا
 بن پیدا نہیں ہوا اس واسطے وہ نفی قسم کا ابھاد ماننا چاہئے

(سوال) تمام عالموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایک چیز میں اقسام سے خالی
 نہیں یا وہ واجب الوجود ہو یا ممکن الوجود ہو یا متمنع الوجود ہو اب واجب
 الوجود کا تو کبھی ابھاد ہوتا ہی نہیں اور ممکن الوجود کے بڑاگ یعنی پیدائش
 سے پہلے نفی ہونا اور ناش کے بعد نفی ہونا دیکھے جاتے ہیں۔ لیکن
 متمنع الوجود تو صاف ایتھا بھاد کا مراد ہے اس واسطے ایتھا بھاد کو
 ماننا لازمی ہے

جواب۔ چونکہ بھاد اور ابھاد کسی چیز کے ہوتے ہیں جہاں وہ چیز ہوتی ہے
 وہاں اُس کا بھاد اور جہاں نہیں ہوتی وہاں ابھاد ہوتا ہے اب بتلایا ہے
 کس چیز کا ایتھا بھاد ہے یعنی متمنع الوجود کو کسی شے ہے جب تک کسی چیز
 کا ایتھا بھاد ثابت نہ کیا جائے تب تک اُس کا ماننا صحیح نہیں منطق والوں
 نے صرف واجب الوجود کے متغداد کو متمنع الوجود بتلایا ہے وہ صرف
 فرضی ہے اُس کی مثال نہیں مل سکتی

(سوال) خمر گوش کے سینک اور آکاش کے پھولوں کا ایتھا بھاد
 ہے۔ وہ نہ کبھی ہوئے ہیں اور نہ اب ہیں اور نہ آگے کو ہوں گے
 جواب۔ خمر گوش کے ساتھ سینک کا تعلق کر کے اُس کا ایتھا بھاد کہنا

صحیح نہیں کیونکہ خرگوش اور سینک دونوں چیزیں دنیا میں موجود ہیں اگر یہ ایک چیز ہوتی تو اس کے ابعاد کی بحث ہو سکتی تھی اور خرگوش کے سینک کا نہ ہونا یہ ایک ابعاد میں آ سکتا ہے

سوال - چونکہ ہیرا ابعاد صرف ممکن الوجود چیزوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ خرگوش کے سینک ممکن الوجود نہیں بلکہ ممکن الوجود میں اس واسطے یہ ہیرا ابعاد میں داخل نہیں ہو سکتے

جواب - آپ کی دلیل صحیح نہیں کیونکہ ممکن الوجود ابھی سا و مید یعنی زیر بحث ہے اسکو ثبوت یا دلیل میں پیش کرنا بیجا ہے اس واسطے سینک جو ممکن الوجود ہے اور خرگوش بھی ممکن الوجود ہے اس واسطے ان کا تعلق بھی ممکن ہے اور یہ لازمی نہیں کہ ممکن الوجود ہر وقت موجود ہو کیونکہ جو ہر وقت موجود ہو وہ واجب الوجود کہلاتا ہے نہ کہ ممکن الوجود اس کی زیادہ بحث یہاں نہیں کی جاسکتی کیونکہ مضمون کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے اب شبہد یعنی کلام کی تحقیقات شروع ہوتی ہے

اعراض ۱۹۱: "संशयः विमर्शश्चैव योगो च विप्रतिपत्तेः"

ارتھ - چونکہ شبہ کے متعلق عالموں کی مختلف رائے ہیں بعض تو یہ مانتے ہیں کہ شبہ آکاش کا گٹن ہے آکاش نیتہ اور محیط کل ہے جس طرح واجب الوجود اور محیط کل ایشر کا گمان مبنیہ ہے ایسے ہی شبہ بھی نیتہ اور ہر جگہ موجود ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ جڑا یعنی غیر درک آکاش کا گٹن جو شبہ ہے وہ زمین و خیر و غیر درک چیزوں کے گندہ یعنی بو و خیرہ صفات کی طرح انیتہ ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ علم محسوسات کی طرح شبہ پیدا و ناس ہو نہ والا ہے ان مختلف رایوں کے سننے سے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ درحقیقت شبہ کی ماہیت کیا ہے اسکے جواب میں شبہ کے انیتہ ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں

جواب - प्रादिमत्वादैद्वियकावत्कृतकवदुभवाः

राज्ञ ॥ १४ ॥

اور تھوڑے چمکے شد کا کارن سے آواز ہوتا ہے اور وہ حواسوں سے محسوس ہوتا ہے اور کارن یعنی مدلول کی طرح ظاہر ہوتا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شد کا نتیجہ ہے سنسار میں جس قدر چیزیں کارن یعنی علت سے پیدا ہوتی ہیں وہ سب انتیہ ہیں اور جس قدر چیزیں اندریوں سے محسوس ہوتی ہیں وہ بھی انتیہ ہیں کیونکہ مرکب اشیاء ہی اندریوں سے محسوس ہو سکتی ہیں کوئی مفرد چیز اندریوں سے محسوس نہیں ہوتی اس واسطے ہر حواسوں سے محسوس ہونے والی چیز کو مرکب ماننا پڑتا ہے اور شد بھی بغیر ہوا زمین اور آکاش کے پیدا نہیں ہو سکتا جس سے اس کا مرکب ہونا صاف ظاہر ہے اس لئے شد کو انتیہ جاننا چاہئے۔ بعض لوگ یہ کہیں گے کہ شد کے مرکب ہونے کا کیا ثبوت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہوا، زمین، آکاش کو بند کر کے بولنے کی کوشش کی جاوے تو شد بالکل تمہیں ہو سکیگا۔ کیونکہ ہوا کو نکلنے اور داخل ہونے کا راستہ نہیں۔ جب ہو کر روکا جاتا ہے تب شد پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ درختوں میں آواز آنے اور خالی بند وقت میں آواز کے نہ آنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

سوال: یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو چیز اندریوں سے محسوس ہو وہ انتیہ ہے کیونکہ اندریوں سے آکاش بھی محسوس ہوتا ہے اور آکاش نہ تو مرکب ہے اور نہ ہی منہ ہوگا سے پیدا ہوتا ہے۔

جواب: آکاش اندریوں سے محسوس نہیں ہوتا کیونکہ آکاش روپ نہیں جو انکھوں سے معلوم ہو سکے اور نہ آکاش روپ ہے جو ناک سے جانا جاوے اور نہ ہی آکاش اس سے جو شے سے محسوس ہو غرض کہ آکاش کی محسوس کو حیوانی کوئی اندری معلوم نہیں ہوتی اس واسطے یہ دعوائت ٹھیک ہے کہ جو اندریوں سے محسوس ہوتا ہے وہ انتیہ ہے۔

سوال: اگر نکلنے اور داخل ہونا بغیر آکاش کے نہیں ہو سکتا اور جب علت سے تو دھڑھڑے آکاش نظر آتا ہے اُدھر ہی چلتا ہے اگر آکاش نظر نہ آتا تو آدمی میں چلنا پھرنا بالکل ناممکن ہو جاتا اس واسطے آکاش کا آنکھ سے دیکھنا ظاہر ہوتا ہے۔

جواب: چونکہ آکاش کا اندریوں سے محسوس ہونا اس واسطے

آکاش آنکھوں سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ ابھاؤ کے سبب سے محسوس ہوتا ہے۔ آکاش کو آنکھ کا دشنے بتلاتا بالکل صحیح نہیں

سوال۔ شبدر کے کاریہ ہونے کا ثبوت کیا ہے
جواب۔ جس طرح سبکدھڑکے جو ایتھ اور پیدا شدہ ہیں کبھی کم کبھی زیادہ مٹوہ ہوتے ہیں اس طرح شبدر یعنی آواز بھی کہیں زور سے پکارنے پر تیز اور کہیں کمزور معلوم ہوتی ہے جس سے اس کا پیدا شدہ ہونا صاف طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ نتیجہ چیزوں میں زور اور کمزوری نہیں ہو سکتی

سوال۔ چونکہ شبدر سنیوگ کے سبب سے ظاہر ہوتا ہے اس واسطے شبدر میں زور کمزوری موجود نہیں بلکہ سنیوگ میں زور ہونے سے شبدر زور دار اور سنیوگ کے کمزور ہونے سے کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے شبدر ایتھ نہیں ہے

جواب۔ چونکہ زور اور آواز سے کمزور آواز دب جاتی ہے جیسے مثل شہر ہے نقار خانہ میں طوطی کی آواز کون سنتا ہے۔ اگرچہ دونوں شبدر ایک ہی وقت میں ہوتے ہیں لیکن زور دار آواز کمزور آواز کو دبا لیتی ہے جس سے اس کو کوئی سنتا نہیں اس واسطے شبدر کا زور دار کمزور ہونا صاف ظاہر ہے اور زور دار کمزوری کی وجہ سے اس کا دوسرے کارن کے محتاج ہونے سے ایتھ ہونا صاف ظاہر ہے

(سوال) شبدر مرکب اور آکاش والا کہنا صحیح نہیں کیونکہ شبدر گن ہے جو کان سے سنا جاتا ہے اور گن مرکب نہیں ہوتا اور جو مرکب نہیں وہ ایتھ ہے

جواب۔ گن اور گنی کا تعلق ہونیے گنی کے ایتھ ہونیے گن بھی ایتھ ہوتا ہے اور گنی کے مرکب ہونیے گن بھی مرکب ہی کہلاتا ہے چونکہ شبدر مرکب حالت میں یعنی آکاش زمین اور ہوا کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے اس واسطے ایتھ ہے۔ اس پر مقررہ اگلے سو قریں اور اعتراض کرتا ہے

اعراض
अथा दामाव सामान्यमित्यत्रा नित्य

۱۲۳۔ انتیہ کا رشتہ

انتیہ کے رشتہ ہونے میں جو اولین کارن سے شروع ہونے کی دلیل دی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ گھٹ و غیرہ کا ابھار شروع والا اور نتیہ ہے جب گھٹے کا ناش ہوتا ہے تب اُس کا بجا و پید ہونا ہے۔ گھٹ کے ابھار کی پیدائش کا سبب گھٹ کا ناش ہونا ہے ماسطرچر پیدا ہونا نیز بھی گھٹ کے ابھار کا پھر کسی ناش نہیں ہوتا اس واسطے آغاز اور علت والے گھٹ کے ابھار کے نتیہ ہونے سے کارن والے شبہ کا بھی نتیہ ہونا اولیٰ سے مدہ ہوتا ہے۔ دوسرے جو حواسوں سے محسوس ہونے کی دلیل سے شبہ کو انتیہ ہونا ثابت کیا ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ کیونکہ گھٹ جو نوعیت ہے وہ انکھوں سے محسوس ہوتی ہے۔ لیکن وہ ہر ایک میں رہنے کی وجہ سے نتیہ ہے اُس کا سامانیہ طور پر ناش نہیں ہو سکتا اس واسطے اندریوں سے محسوس ہونے پر بھی شبہ کا نتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے نیز یہ دلیل کہ انتیہ کی طرح معلوم ہونے سے شبہ کا نتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ جملہ کچل و پھول انتیہ چیزوں کے حصے ہوتے ہیں اسی طرح آکاش کی بھی حصے ہوتے ہیں جیسا کہ آکاش میں آکاش یعنی گھٹے میں رہنے والا آکاش اور مکان میں رہنے والا آکاش اس قسم کی تفریق سے نتیہ آکاش انتیہ نہیں ہوتا ایسے کمزور اور زرد وار ہونے سے آواز انتیہ نہیں ہو سکتی دوسرے نتیہ آتما کبھی اپنے کو کبھی مانتا ہے۔ اور کبھی دکھی جانتا ہے۔ اس سے آتما کا انتیہ ہونا ثابت نہیں ہوتا جب کہ نتیہ آکاش اور آتما میں یہ بیوہار ہوتے ہیں تو مشبہ میں اس قسم کی تفریق ہونے سے اُسے انتیہ کہنا ٹھیک نہیں۔ اب اس اعتراض کا جواب یہاں تھا گو قسم جی اگلے سوتر میں دیتے ہیں

۱۲۴۔ انتیہ کا رشتہ

انتیہ کے رشتہ ہونے میں جو اولین کارن سے شروع ہونے کی دلیل دی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ گھٹ و غیرہ کا ابھار شروع والا اور نتیہ ہے جب گھٹے کا ناش ہوتا ہے تب اُس کا بجا و پید ہونا ہے۔ گھٹ کے ابھار کی پیدائش کا سبب گھٹ کا ناش ہونا ہے ماسطرچر پیدا ہونا نیز بھی گھٹ کے ابھار کا پھر کسی ناش نہیں ہوتا اس واسطے آغاز اور علت والے گھٹ کے ابھار کے نتیہ ہونے سے کارن والے شبہ کا بھی نتیہ ہونا اولیٰ سے مدہ ہوتا ہے۔ دوسرے جو حواسوں سے محسوس ہونے کی دلیل سے شبہ کو انتیہ ہونا ثابت کیا ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ کیونکہ گھٹ جو نوعیت ہے وہ انکھوں سے محسوس ہوتی ہے۔ لیکن وہ ہر ایک میں رہنے کی وجہ سے نتیہ ہے اُس کا سامانیہ طور پر ناش نہیں ہو سکتا اس واسطے اندریوں سے محسوس ہونے پر بھی شبہ کا نتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے نیز یہ دلیل کہ انتیہ کی طرح معلوم ہونے سے شبہ کا نتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ جملہ کچل و پھول انتیہ چیزوں کے حصے ہوتے ہیں اسی طرح آکاش کی بھی حصے ہوتے ہیں جیسا کہ آکاش میں آکاش یعنی گھٹے میں رہنے والا آکاش اور مکان میں رہنے والا آکاش اس قسم کی تفریق سے نتیہ آکاش انتیہ نہیں ہوتا ایسے کمزور اور زرد وار ہونے سے آواز انتیہ نہیں ہو سکتی دوسرے نتیہ آتما کبھی اپنے کو کبھی مانتا ہے۔ اور کبھی دکھی جانتا ہے۔ اس سے آتما کا انتیہ ہونا ثابت نہیں ہوتا جب کہ نتیہ آکاش اور آتما میں یہ بیوہار ہوتے ہیں تو مشبہ میں اس قسم کی تفریق ہونے سے اُسے انتیہ کہنا ٹھیک نہیں۔ اب اس اعتراض کا جواب یہاں تھا گو قسم جی اگلے سوتر میں دیتے ہیں

تفویق کی جاتی ہے۔ وہ فرضی ہے۔ اصل نہیں کیونکہ وہ گھٹ اور سٹ کے تصفات سے محسوس ہوتی ہے اصل نہیں ایسے ہی اتھامیں سکے در سکے بھی سن کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ اس واسطے وہ سن کا وھرم ہونے کو اتھامیں لکل علیحدہ اور فرضی ہر مل جاتا ہے۔
 نہیں ہوتا کیونکہ جب ابھاد کا آدمی وال ہونے سے ننتیہ ہوتا مانا جاوے تو ایک حور والا ہو گیا یعنی اس کی پیدائش ہے اور ناش نہیں اور بیراگ ابھاد کی پیدائش نہیں ناش ہے اور ننتیہ تین کال میں نہنے والے کو کہتے ہیں اس واسطے ابھاد کا ننتیہ ہونا فرضی ہے۔ اصلی نہیں۔ ابھاد کے فرضی ننتیہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے۔ کہ گھڑے کے پیدا ہونے سے پہلے جو گھٹ کا ابھاد تھا وہ گھڑے کے ہونے سے ناش ہو گیا اور گھڑے کے ناش ہونے پر جو ابھاد پیدا ہو گا وہ آدمی لیا مارن والا نہیں کیونکہ کالوں کسی ہٹی کا ہوتا ہے نفی کا جو کالوں معلوم ہوتا ہے وہ وھرم سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ پیدائش سے پہلے اس کا ابھاد نہیں ثابت ہو سکتا۔ کیونکہ ابھاد تین کالوں میں نہنوالا اور ننتیہ ہو۔ گھٹ نے سو پہلے بھی گھٹ کا ابھاد موجود تھا اور گھٹ نے بننے پر بھی گھٹ کو چھوڑ کر اور چیزوں میں گھٹ کا ابھاد موجود ہے۔ گھٹ کے ناش ہو۔ نہ پر بھی گھٹ کا ابھاد جو پہلے تھا وہی موجود ہو گا کوئی نیا ابھاد پیدا نہیں ہوتا۔ اس واسطے گھٹ کے ناش ہونے پر گھٹ کے ابھاد کو کارن والا بتلانا سراسر فرضی ہے۔ ننتیہ ہی ایسے کے موافق وھرم سے محسوس ہوتا ہے

سوال۔ تم تینوں قسم کے ابھاد کو ایک بتلا کر ننتیہ ثابت کر گئے ہو لیکن یہ صحیح نہیں

جواب۔ چونکہ تینوں قسم کے ابھاد اور اس کے لکٹنوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا اور جو تفویق کا یہ کی پیدائش سے پہلے اور ساتھ اور ناش کے بعد ہونے کی جاتی ہے وہ فرضی ہے۔

سوال۔ جب آدمی پر اگ ابھاد کا ناش مانا جاتا ہے تو گھٹ کے ناش پر پیدا ہونے والے ابھاد کو ننتیہ ماننے میں کوئی ویش

نہیں معلوم ہوتا

جواب۔ جو چیز نادہی ہے اس کا ناش نہیں ہو سکتا اور آدہی شہد کے معنی کسی وقت میں آغاز ہونا نہیں بلکہ کارن یعنی علت سے پیدا ہونا ہے جو چیز کارن سے پیدا ہوتی ہے اس کے کارن میں ملجانے کو ناش کہتے ہیں

سوال۔ کیا کوئی آغاز بغیر کارن کے بھی ہو سکتا ہے جہاں تک معلوم ہوتا ہے چیزوں کی پیدائش کارن سے ہی ہو سکتی ہے بغیر کارن کے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی

جواب۔ کاریہ دوسم کے ہیں ایک بجاو روپ کاریہ دوسرے ابجاو روپ کاریہ یعنی ایک کسی چیز کی ہستی کی پیدائش اور ایک کسی چیز کی نفی کی پیدائش۔ بجاو روپ کاریہ تو کارن سے پیدا ہوتا ہے اور ابجاو روپ کاریہ بنا کارن ہی پیدا ہوتا ہے

سوال۔ اس میں کیا دلیل ہے۔ کہ ابجاو کاریہ بنا کارن پیدا ہوتا ہے جواب۔ بجاو کاریہ بلا ابجاو کی ہستی کے محسوس کے محسوس ہوتا ہے لیکن ابجاو کاریہ بغیر بجاو کی ہستی کے محسوس نہیں ہو سکتا مثلاً گھر سے کی ہستی کو دیکھ کر دوسرے مقام پر اس کی نفی کو محسوس کر سکتے ہیں اگر گھر کوئی چیز نہ ہو تو اس کی نفی کو محسوس ہی نہیں کر سکتے

سوال۔ جبکہ ہما تما کنا دجی نے ابجاو پدارتھ مانا ہے تو تم کس طرح پر اس کی تردید کر سکتے ہو

جواب۔ یہ ہے کہ ہما تما کنا دجی نے ابجاو کا پدارتھوں کی تعداد میں بیان نہیں کیا اور نہ ہی پرشٹ پاو بجاو شہد میں کنا د کو چھ پدارتھوں کا ماننے والا تسلیم کیا ہے۔ بلکہ ساٹھ درشن میں بھی درشیک درشن کو گھٹ پدارتھ ماننے والا تسلیم کیا ہے

سوال۔ کیا بجاو یعنی ہست کے بغیر ابجاو یعنی نفی نہیں ہو سکتی

جواب۔ بغیر کسی چیز کی ہستی کے ہوئیے اس کی نفی ہونے کا علم ہونا ناممکن ہے

اب شبد کے نتیجہ ہونے کی تردید میں اور بھی دلائل پیش کرتے ہیں

सन्तानुमनविशेषात् ॥१७॥

اگرچہ یہ جو کہا گیا کہ سامانیہ کا علم پر تکیش پر مان یعنی اندریوں سے ہوتا ہے۔ لیکن وہ نتیجہ ہے واسطے اندریوں کے ذریعہ سے محسوس ہونیکے وجہ سے شبد انتہ نہیں ہو سکتا اسکے جواب میں جہاں تا کہ تم ہی کہتے ہیں کہ یہاں مطلب یہ نہیں ہے کہ صرف اندریوں کے گہن کرنے ہی سے شبد انتہ ہے۔ بلکہ مختلف قسم کے شبدوں میں پیدا لیش کو اندری یعنی کان سے محسوس کرنے سے شبد کا پیدا شدہ ہونا معلوم کر کے اس کے انتہ ہونے کا انومان ہوتا ہے دوسرے معترض نے جو یہ کہا تھا کہ نتیجہ میں انتہ کے موافق ہو ہمار ہو سکتا ہے اب اسکی تردید کرتے ہیں

**आराध्यस्य भद्रं शशधे मा भिजानीत्येष
यस्य भिचार इति ॥१८॥**

اگرچہ چونکہ کارن والے دربیہ کا یہ پردیش کہنے سے تینوں میں ہو چار نہیں ہوتا کیونکہ جیہا کا یہ دہیوں کی واسطے پردیش لفظ کا استعمال ہوتا ہے ایسا کارن کی واسطے نہیں کاربہ دربیہ کے محدود ہونے سے اسکے ساتھ جگہ کا خاص تعلق شمار ہوتا ہے اور کارن کے ساتھ لامحدود ہونے جگہ کا عام تعلق ہوتا ہے واسطے ہو چار و دوش نہیں ہے جیسے آتماں تیزی و کمی نہیں ہوتی۔ لیکن شکہ وغیرہ پیدا ہونے والوں میں تیزی و کمزوری ہوتی ہے۔ اس واسطے ہو چار و دوش صحیح نہیں ہے

प्रत्यक्षेण सत्यं प्रत्यक्षेण सत्यं ॥१९॥

اگرچہ بولنے سے پہلے شبد نہیں ہوتا اگر بولنے سے پہلے شبد ہوتا تو اس کی محسوس ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ جب تک کسی چیز کی ہستی کا علم نہ ہو تب تک اس کی ہستی تسلیم نہیں کیا جاسکتی اگر کوئی کہے کہ اس وقت شبد چھپا ہوا ہوتا ہے اور بولنے سے ظاہر ہوتا ہے یہ کہنا بالکل ٹھیک نہیں کیونکہ چھپا ہونے والی کوئی چیز محسوس نہیں ہوتی جو کہ سکیں کہ اس چیز نے شبد کو دکھانا ہوا ہے۔ اگر کہو اندریوں کے تعلقات میں کوئی پردہ ہے تب تو یہ صحیح ہے

کہا جاسکتا ہے لیکن ایسے پردہ کا درمیان میں حایل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جو کہ محسوس ہونے کا سبب مان لیا جاوے۔ اس واسطے یہی ماننا ٹھیک ہے کہ بولنا ہی اس کی پیدائش ہے اور بغیر بولنے کے نہیں ہے اس واسطے بولنے سے پہلے اس کی پیدائش کے نہ ہونے سے اس کا محسوس ہونا ناممکن ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بولنا کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ضرورت محسوس ہوتی ہے تو آتما اندرونی ہوا کو اسی قسم کی حرکت دیتا ہے جس سے گلے کا نو عیہ پر اس قسم کا آگھٹا لین چوٹ پڑتی ہے اور ہر ایک سہقان پر جہاں سے جس غدد کی پیدائش ہو سکتی ہے۔ چوٹ پڑنے پر قاعدہ کے موافق شدید نکلنے میں

سوال۔ گلے اور نالہ وغیرہ پر اگر چوٹ پڑتی تو کیا تکلیف محسوس نہ ہوتی جواب۔ اگر بولنے سے شدید کا اظہار مانو گے تو شبہ ہوا تھا۔ ہر دہا ہے اور ہر گاہ کہنا ٹھیک نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ کا ریرہ کیواسطے ہی کہے جاسکتے ہیں نیتہ کیواسطے نہیں اس واسطے شدید پیدا اور ناش ہونا چاہیے ایسا ہی ماننا چاہیے سوال۔ یہ خیال ٹھیک نہیں کہ شدید سنیوگ سے ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ سنیوگ کے بعد بھی شدید قائم رہتا ہے جیسے کہنے والیکے منہ سے نکلنے والے کے کان میں پہنچے تک شدید قائم رہتے ہیں جس سے شدید کا کارنی سنیوگ کو ماننا ٹھیک نہیں اس واسطے شدید کہنا چاہیے

جواب۔ سنیوگ شدید کا پادان بھرن نہیں کہ سنیوگ کے بعد شدید نہ کے بلکہ سنیوگ نعت کارن ہے اور مدت کارن کے بعد کاریہ رہ سکتا ہے جیسے ڈنڈی اور چکر کے لوٹ جانے پر بھی گھڑا نہارتا ہے یہ ہم نہیں کہ کاریعت کارن کے ماش سے ماش ہر جاوے۔ آگے منرض اس کی تردید کرتا ہے

तदनुपलब्धमुपलब्धमादावसोपपत्तिः ॥२॥

اور تھو یہ حیران کیا گیا ہے کہ شدید کے دھانپنے والی چیز کے معلوم نہ ہونے سے شدید کا چھپ جانا نہیں مان سکتے بلکہ شدید کا ناش مان سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ دھانپنے والی چیز کے پختائش نہ ہونے سے یہ خیال کہ لینا کہ دھانپنے والی چیز پخت ہونے پر

جب شبد ہو کر منہ و مہر گیا تو اسکی دونوں حالتیں آدھان ہو گئی ہیں یعنی شبد کا چھپ جانا اور ناش ہو جانا ہو سکتا ہے چرکہ آدھان کا نہ ہونا بھی چرکیش سے نہیں معلوم ہوتا اس واسطے آدھان کا ہونا ثابت ہے۔ جب آدھان کا نہ ہونا ثابت ہو گیا تو ناش ہونا غلط ہو گیا اس واسطے جب تک ڈھانپنے والی چیز کی نفی کا ثبوت نہ مل جاوے تب تک آدھان یعنی ڈھانپنے والی چیز کا ہونا متاثر نہ ہوگا اسلئے وہی لکھا

**अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिः सदावयवा
सा अनुपपत्तिः अनुपमात ॥ २९ ॥**

اگر تمھے - آدھان یعنی ڈھانپنے والی چیز کے نہ محسوس ہونے یا گھٹانے نہ ہونے سے جو انوپلبد بھی یعنی گھٹانے کا نہ ہونا تسلیم کیا جاوے اور انوپلبد بھی کا ابھاد یعنی نفی نہ مانی جاوے تو اس طرح آدھان یعنی ڈھانپنے والی چیز کے نہ ہونے پر اُس کا بھاد یعنی ہتی مانتی چاہئے جس سے ڈھانپنے والی چیز سے شبد کا ڈھپ جانا اور جب بولنے والا محنت کرتا ہے تو اسکی اس محنت سے آدھان دور ہو جاتا ہے۔ تب شبد ظاہر ہوتا ہے اصل میں شبد ہمیشہ موجود رہتا ہے

سوال - انوپلبد بھی کس کو کہتے ہیں

جواب - کسی چیز کے محسوس نہ ہونے کو

سوال - انوپلبد بھی کا ابھاد یعنی نفی کیا ہے

جواب - اُس کا محسوس ہونا۔ اس کا جواب جہاں تا گوتم جی دیتے ہیں

अनुपलम्भात्कालानुपलब्धिः तु ॥ ३० ॥

اگر تمھے - جو چیز کسی طرح سے محسوس ہو سکتی ہے اُس کی ہتی تسلیم کی جا سکتی ہے اور جس چیز کی ہتی کا علم کسی طرح سے نہ ہو سکے اُس کا بھاد یعنی ہتی نہیں مانی جا سکتی۔ یہ سدھانت ہے۔ گھٹانے کا نہ ہونا انوپلبد بھی کہلاتی ہے چونکہ انوپلبد بھی کا ابھاد ہے اور اس کی ہتی کا گھٹانے نہیں اس واسطے اُس کا ابھاد یعنی نفی مانتی پڑے گی۔ اس واسطے آدھان کے ہونے کا گھٹانے ہونا چاہئے جب تک آدھان کے بھاد یعنی ہتی کا گھٹانے نہ ہو جاوے تب تک آدھان کی ہتی ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور جو یہ دلیل دسی گئی ہے۔ کالانوپلبد بھی

یعنی ہستی کے اکیان کے پر تیکش نہ ہونے سے یعنی ہستی کے اکیان کے اکیان سے ہستی کا ہونا ثابت ہے یہ بالکل صحیح نہیں کیونکہ نفی کی دلیل نفی دیتے سے مطلب ثابت نہیں ہو سکتا

سوال۔ اس دلیل میں نقض کیا ہے

جواب۔ ثبوت یعنی ہستی ثابت کرنے کے واسطے پرمان کی ضرورت ہوتی ہے نفی کے واسطے پرمان کی ضرورت نہیں ہوتی اس واسطے ادرن کی ہستی ہستی کے واسطے پرمان کی ضرورت ہے ہستی کی واسطے پرمان نہ ہونے سے نفی خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔ ہستی میں پرمان کا ہونا ہی نفی کا ثبوت ہے اب شبہ کے نتیجہ ہونے میں مقصر اس اور دلیل دینا ہے

अस्यर्थात् ॥ २३ ॥

ارتھ۔ چونکہ جس قدر چیزیں مرکب ہیں اُن سب کا سپریش ہونا ہے اور مفرد چیزوں کا سپریش نہیں ہوتا اور شبہ کا بھی سپریش نہیں ہوتا اس واسطے شبہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے اور مفردات ثبوت کے نتیجہ ہوتی ہیں اس لئے شبہ نتیجہ یعنی ہمیشہ رہنے والا ہے

سوال۔ کیا ثبوت ہے کہ سپریش رہت چیزیں مفرد ہوتی ہیں

جواب۔ زمین پانی آگ اور ہوا تک کثافت یعنی ترکیب باقی آ جاتی ہے زمین میں پانیوں عنقریب رہتے ہیں اس واسطے اُس کا گن گندھا نتیجہ ہے پانی میں چار۔ آگ میں تین اور ہوا میں دو اور آکاش ہمیشہ مفرد ہے جس طرح اور بھوت کا ریک کی حالت میں اشیاء اور کارن کی حالت میں نتیجہ ہوتے ہیں اس طرح آکاش نہیں ہوتا وہ ہمیشہ نتیجہ ہے اس واسطے اُس کا گن شبہ بھی نتیجہ ہے اور سپریش تک مرکب ہو سکتے ہیں اس سے آگے نہیں جیسے آکاش اور آتما کا سپریش نہیں ہوتا۔ لیکن وہ نتیجہ بھی ہیں اس کا جواب دہا تھا گو تم جی دیتے ہیں

नक सी नित्यत्वात् ॥ २४ ॥

ارتھ۔ شبہ کو صر سپریش رہت یعنی لمس نہ ہونے سے نتیجہ ماننا ٹھیک نہیں

کیونکہ کرم پیدا شدہ ہونے پر بھی سپریش رہت ہے یعنی اسکو مس نہیں کر سکتے
اس واسطے جس طرح سپریش رہت کرم ایتھ ہے اسی طرح سپریش
رہت مشبہ بھی ایتھ ہے

سوال - جبکہ سپریش رہت آقا اور آکاش غیبیہ ہیں اور سپریش رہت کرم ایتھ
ہے۔ تو مشبہ کو ایتھ کس طرح کہتے ہو وہ دونوں ہو سکتا ہے
جواب - پچھلے سوتر میں جو سپریش رہت ہونا جو غیبیہ ہونے کی واسطے
دلیل دی گئی تھی جب وہ غلط ثابت ہو گئی تو مشبہ ایتھ ہی ثابت ہو
گیا اب اس بات کی دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ سپریش والا بھی غیبیہ ہو سکتا ہے

भागु नित्यत्वात् ॥ २५ ॥

ارتھ - یہ خیال کرنا کہ سپریش والا غیبیہ ہوتا ہے اور سپریش رہت ایتھ ہونا
بالکل صحیح نہیں کیونکہ انوینی ذرہ غیبیہ ہوتا ہے لیکن وہ سپریش والا بھی ہے
سوال - پرانا تو کا سپریش والا ہونا پرانا تو کے پرنیکش نہ ہونے پر نیکش نہیں ہوتا
جواب - جو کچھ کارن میں ہوتے ہیں وہ ہی کارن ہیں آتے ہیں اس واسطے پر تقوی
جل۔ اکتی۔ بابو جن کا سپریش ہو سکتا ہے ان کے پرانا تو دل میں بھی کارن
روپ پریش رہتا ہے اسپر مقرر اور دلیل دنیا ہے

सम्प्रदानात् ॥ २६ ॥

ارتھ - سپردان کے معنی بخشنا ہے لیکن اس جگہ الفاظ کے ذریعہ سے گورو
کا چیلہ کو گلبان دنیا مرہے مطلب یہ ہے کہ دان میں وہ چیز دی جاتی ہے
جو دینے سے پہلے موجود ہو اس واسطے گورو کے چیلہ کو دان دینے سے
پہلے یعنی پڑھاتے سے پہلے الفاظ موجود ہوتے ہیں تب گورو ان کا چیلہ
کو دان دیتا ہے۔ اور گورو کے کہنے میں بھی شدت قائم رہتے ہیں جن کی چیلہ
حاصل کرنا ہے اگر شدت قائم نہ رہے تو پڑھنا بالکل نہ ہو سکتا اس دلیل سے
الفاظ کا کہنے سے پہلے اور بعد موجود ہونا ثابت ہوتا ہے جس سے
شدت کو کہنے سے پیدا ہونے والا نہیں کہے کیونکہ وہ اس سے پہلے موجود تھا
سوائے کہنے کے شدت کا اور کوئی سبب ہو نہیں سکتا اور کہنا بھی سبب

نہیں اس واسطے شدید ہے۔ اس کا جواب دیتے ہیں

तद्वत्तत्तात्तुपत्तयेहेतुः॥२७॥

ارتھ۔ چونکہ پڑھانے سے پہلے اور اس کے بعد کسی طرح سے شدید کی موجودگی کا گمان نہیں ہوتا اس واسطے پڑھانے کی دلیل سے شدت متیہ ثابت نہیں ہو سکتا مطلب یہ ہے کہ گورو کے لئے موقوف تو شدید کا پرنیکش ہوتا ہے اس سے پہلے اور پیچھے نہیں ہوتا اس واسطے شدید گورو کے لئے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر شدید متیہ ہوتا تو پڑھانے سے پہلے اور پیچھے بھی اس کا پرنیکش ہوتا سوال۔ کان میں کوئی حوالہ آجائے بہ تو شدید کا پرنیکش نہیں ہوتا ایسے ہی انداز میں دوش ہونا ممکن ہے جس سے شدید کا نتیجہ ہونا ثابت ہوتا ہے جواب۔ کان میں ناش یعنی بیماری کسی ایک یا دو آدمیوں کے ہو سکتی ہے سب کے کان میں بیماری مان لینا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ محنت کی بنا پر اس کی نسبت کسی خرابی کی وجہ سے بیماری جو تیز کی جاتی ہے جس میں سب کی ایک حالت ہو سکتی ہو بیماری نہیں کہہ سکتے اس واسطے شدید کے کہنے سے پہلے اور پیچھے یہ معلوم ہونے سے اس کا پہلا شدہ ہونا تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جس سے وہ اثبت ثابت ہوتا ہے اس پر معترض جواب دیتا ہے

अथापनादप्रतिषेधः॥२८॥

ارتھ۔ کہنے سے پہلے اور بعد میں بھی الفاظ کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے اور پہلے اور پیچھے پرنیکش نہ ہونے سے اس کی ہستی کی تردید نہیں ہو سکتی کیونکہ گورو کے دل میں جو الفاظ موجود ہیں انہیں میں سے جن الفاظ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے انہیں کو بیان کرتا ہے اگر وہ الفاظ گورو کے رمانع میں موجود نہ ہوں تو گورو اور چیلے میں فرق نہیں کیونکہ دونوں کو ان الفاظ کا علم نہیں اس سے پڑھنا پڑھانا دونوں نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر پہلے سے الفاظ کا ہونا تسلیم کیا جاوے تو گورو میں واقفیت کا عدم ثابت ہوتا ہے۔ اگر بعد میں عدم تسلیم کریں تو چیلے کس لفظ کو حاصل کرے گا۔ کیونکہ جو چیز ناش ہو جائے اس

لاصول نامکس ہے اس واسطے جس طرح روشنی کے نہ ہونے سے چروں کا
موجود نہ ہونے پر تیکس نہیں ہوتا اسی طرح شبد کا بھی گئے بتا کر
وغیرہ کی حرکت کے نہ ہونے سے جو اس کے ظاہر کرنے والے میں اظہار
نہیں ہوتا اس کا جواب یہاں تا کہ تم جی دیتے ہیں **अभयोः पश्ये**

स्य तस्या व्यापनादप्रतिषेधः ॥ ३९ ॥

اگر تھو۔ چونکہ شبد کے نیتہ یا انتہ ہونے کی دونوں حالتوں میں پڑھنا پڑھانا
ہو سکتا ہے تعلیم کا دان ایسی چیز کا دینا نہیں کہ موجودہ چیز میں سے کچھ حصہ
دیا جاوے بلکہ گورو جیلہ کو اپنی ماں حرکت کی نقل سے جو اس کو کہنے میں
کرنی پڑتی ہیں تعلیم دینا ہے اس واسطے پڑھانے سے شبد کا نیتہ نہ دینا
شاید نہیں ہو سکتا

سوال۔ اگر شبد کو پہلے موجود نہ مانا جاوے تو دان کا نقل ہو نہیں سکتا
کیونکہ پرتیکش سے یہی علم ہوتا ہے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے وہی دی
جاتی ہے اس واسطے شبد کو نیتہ مانے بغیر دیا کا دان ہو نہیں سکتا
جواب۔ چونکہ پرتیکش سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنے پاس سے
کوئی چیز دیتا ہے تو اس کی موجودہ چیز میں کسی ہو جاتی ہے اس واسطے اگر دیا
دان سے گورو کی ودیا کم ہو جاتی تو دودیا دان میں شبد کو نیتہ مان سکتے
لیکن ایسا ہوتا نہیں یعنی ودیا دان سے گورو کی ودیا کم نہیں ہوتی۔ اس واسطے
شبد کو نیتہ ہی ماننا پڑیگا یعنی وہ گورو کے کہنے سے پہلے موجود نہ تھا۔ اس
پر مختصر اور دلیل پیش کرتا ہے

अभ्यासात् ॥ ३० ॥

اگر تھو۔ چونکہ ایک شبد بہت دفعہ کہا جاتا ہے جس سے شبد کا قایم بالذات ہونا
شاید ہوتا ہے اور جو چیز قایم بالذات اور نہایت ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص کہتا
ہے کہ میں نے نطال چیز کو پانچ دفعہ دیکھا اگر وہ چیز قایم نہ ہوتی تو یک دفعہ دیکھنے سے
دوبارہ اس کا دیکھنا ممکن نہ ہوتا اسی طور پر ایک الفاظ کو بہت دفعہ بولنے
بہت دفعہ دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ شبد بھی نیتہ ہے اس کا جواب اگلے سورت میں

دیے ہیں

मन्यतेऽप्यभ्यासस्योपचारात् ॥३१॥

ارتھ۔ ٹیڈ یعنی کلام کا قیام بالذات ہونا ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ابھی اس
چیز کا کار ہونا انتہی چیزوں میں پایا جاتا ہے جیسے کوئی کہتا ہے کہ فلاں
شخص نے تین دفعہ ہون کیا یا چار دفعہ کھیل کیا اب کھیل کرنا یا ہون کرنا
سب انتہی ہیں لیکن ان میں ابھی اس پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ معترض کی تہذیب کو شبد کے بار بار ہونے سے اس کا نتیجہ ہونا ثابت ہوتا ہے
صحیح نہیں کیونکہ انتہی چیزوں کا بھی بار بار ہونا معلوم ہوتا ہے جب ابھی اس
نتیجہ کا انتہی دونوں میں پایا جاتا ہے۔ تو پھر ہزار ہونے شبد کا انتہی ہونا
ہی صحیح معلوم ہوتا ہے بلکہ پہلا شبد اور ہونا ہے اور دوسرا اور ہونا ہے
صرف ایک شکل ہونے سے ایک معلوم ہونے ہیں اس کا مترض جواب دینا ہے

अप्यभ्यासस्य न्ययसाधन्यदित्ययताभावाः ॥३२॥

ارتھ۔ یہ کہنا کہ دوسرا ہونے پر بھی بار بار ہونا کہا جاتا ہے۔ صحیح نہیں ہے
کیونکہ دوسرے ہونے کی حالت میں ان میں بصید کا تبدل ہونا چاہئے جب
بصید مانو گے تو بار و پھر میں آئی ہیں ایک نہیں آئی اس واسطے دوبارہ مانا
نہیں کہا جاسکتا بلکہ دوسری چیز آئی ہے ایسے کہا جاویگا جب بصید
ہوتے پھر دوبارہ آنا کہہ ہی نہیں سکتے تو ابھی اس یعنی ایک چیز کو کئی دفعہ
کہنے کی حالت ہون نہیں سکتی بلکہ ٹھٹ شبد کو جتنی دفعہ مانا جاویگا اس
میں ایکسا کا اظہار ہوگا بصید کا گمان ہی نہیں ہوتا اس واسطے اور اور
چیزوں کے ہونے سے بار بار یعنی ابھی اس ہونا نہیں کہہ سکتے اس واسطے
شبد کا انتہی ہونا صحیح نہیں اس کا جواب اگلے سوئز میں دیتے ہیں

तदभावेऽप्यभ्यासस्य न्ययसाधन्यदित्ययताभावाः ॥३३॥

ارتھ۔ جو دم دوسرے سے دوسرے کہہ کر اس کی تردید کرتے ہو یہ بالکل بے
دلیل ہے۔ کیونکہ جو انتہی یعنی دوسرا ہونا سے انا انتہی یعنی ایک کہتے ہیں
جب دوسری کوئی چیز ہی نہیں ہے تب اس کی تردید عام ہو ہی

دہی چلے پہلے شبد کو ناش کر لے والی ہوتی ہے۔ کیونکہ شبد
کی پیدائش کا سبب ہونٹھ تالو وغیرہ کی حرکت ہیں اور جب وہ حرکت
دوسری طرف لگ جاتی ہیں تو شبد ناش ہو جاتا ہے

سوال۔ چونکہ نتیہ شبد ہر ایک تھان میں رہتا ہے جس سے شبد کا بار
بار ہوتا وغیرہ ہوتے ہیں اور حرکت کو شبد کا کارن کہا وہ تو ابھی سادھ
یعنی مایہ بحث ہے اس واسطے شبد کے ناش کا کوئی کارن معلوم نہیں
ہوتا جس سے شبد نتیہ معلوم ہوتا ہے

جواب۔ جبکہ حرکت کے ہوتے سے شبد ہوتا ہے اور حرکت کے نہ ہونے
سے شبد نہیں ہوتا تو صاف طور پر حرکت کو شبد کا سبب ماننا پڑتا
ہے جو حرکت جس شبد کا سبب ہے اس حرکت کا ناش کرنا والا اس
شبد کو ناش کرنے والا اس ہر ایک اور دلیل دیتے ہیں

परिनिमित्तप्रमाणं यथा भाविमानुपलब्धिः ॥ ३ ॥

ترجمہ۔ جب گھٹنے میں چوٹ لگنے سے آواز ہوتی ہے تو اس گھٹنے کو ہاتھ سے
پکڑ لینے سے وہ آواز بند ہو جاتی ہے۔ اس سے شبد کے ناش کا سبب
صاف طور پر معلوم ہوتا ہے یہ کہنا کہ شبد کے ناش کا سبب معلوم ہونے
سے شبد نتیہ ہے اس حالت میں جبکہ شبد کے ناش کا سبب معلوم ہوتا ہے
علاوہ خلاف ہے کیونکہ جس طرح کسی چیز کے لگنے سے شبد پیدا ہوا تھا اسی طرح
ہاتھ کے لگنے سے وہ حرکت یا سنکار رک جائیے ناش ہو گیا۔ یعنی جس حرکت
کے سبب سے شبد منتان کی پیدائش تھی ہاتھ کے لگنے سے وہ حرکت رک
گئی۔ اس سے شبد کی پیدائش بند ہو گئی جب شبد کی پیدائش نہ
ہوئی تو پیدائش شدہ کا ابھار یعنی ناش ہو گیا یہ صاف طور پر انومان
ہوتا ہے اور گھٹنے کو ہاتھ سے شبد کا بند ہو جانا دیکھ کر شبد کے
ناش کا سبب پر تیکش معلوم ہوتا ہے اس پر اور دلیل دیتے ہیں

विनाशकारणानुपलब्ध्यावस्थानैतन्नि

त्यत्वप्रसङ्गः ॥ ३ ॥

ارتھ جس چیز کے ناش کا سبب معلوم نہ ہو وہ موجود رہتا ہے اگر تم ایسا نہ
ہو کہ شبد کے ناش کا ماحول نہیں ہے تو اس سے شبد کا نتیجہ پیدا پایا جاتا
ہے۔ اگر شبد کو نتیجہ مانا جاوے تو ہر وقت کانوں میں سائی دینا چاہئے
لیکن ایسا نہیں ہوتا جس سے شبد کی پیدائش اور ناش کے اسباب کا
پتہ ملتا ہے۔ یعنی حرکت کے سبب سے شبد پیدا ہوتا ہے اور حرکت کے
رُک جانے سے ناش ہو جاتا ہے۔ جس سے شبد کا نتیجہ ہوتا صاف طور پر
ظاہر ہے اس پر معترض اور دلیل پیش کرتا ہے

असर्गवाद प्रतिषेध ॥ ३२ ॥

ارتھ۔ گھنٹہ کو گھڑے سے پکڑنے سے جو شبد کا ناش ہوتا بتلایا گیا ہے یہ صحیح
نہیں ہے کیونکہ گھنٹہ شبد کا ماحول یعنی آئرش نہیں ہے شبد کا آئرش پیرش
رہت آکاش ہے بطور روشنی کے نہ ہوئے موجودہ چیز کا جس پر تکیہ نہیں
ہوتا اور پر تکیہ کے نہ ہونے سے اُس چیز کا ابھاد مان لینا صحیح نہیں ہے اسی
طرح پر آکاش کا گُن شبد کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے اور حرکت کے نہ رہنے
سے ظاہر نہیں ہوتا لیکن ظاہر ہونے سے اُس کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے جبکہ
شبد پیرش والے گھنٹہ وغیرہ کا گُن نہیں تو اُن کو پیرش کر نیے اُس کا ناش
کس طرح ہو سکتا اس کی زیادہ بحث کہ شبد کس کا گُن ہے آگے سوتوں
میں آئیگی

سوال۔ جبکہ گھنٹے میں چوٹ لگنے سے آواز کا ہونا اور اسکے پکڑنے سے آواز
کا بند ہو جانا صاف ظاہر ہے تو یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ شبد
گھنٹہ وغیرہ سے نہ پیدا ہوتا ہے نہ اُس کے پکڑنے سے ناش ہوتا ہے
جواب۔ اگرچہ شبد کا اس طرح پیدا ہونا اور بند ہونا دیکھتے ہیں لیکن درحقیقت
پیدائش اور ناش نہیں بلکہ ظاہر ہوتا اور چھپ جاتا ہے یا کاریہ روپ
شبد کا ناش ہوتا ہے۔ شبد کا بالکل ناش نہیں ہوتا۔ اس بات کو اور
دلائل سے ثابت کرتے ہیں کہ پیرش والے درمیوں کا گُن نہیں ہے

विनाशोपपत्तेश्चैतमसि ॥ ३० ॥

ارتھ۔ اگر کوئی یہ کہے کہ شبہ سپریش والی اور مدتی والی چیزیں میں سپریش
اور وہ وغیرہ گنوں کے ساتھ رہتا ہے ان سے علیحدہ نہیں ہوتا تو
کہنا ٹھیک نہیں کیونکہ سپریش وغیرہ جہیز میں سے شبہ کا علیحدہ ہونا اس
شرح ثابت ہوتا ہے جیسے ایک ہی باجے میں کھجور یا کھجور یا کھجور یا کھجور یا
شبہ نکلتا ہے اور اس میں انہی کا سینگ پایا نہیں جاتا۔ لیکن وہ اور
سپریش وغیرہ گن بغیر انہی سینگ کے کم زیادہ نہیں ہوتے اور شبہ بغیر انہی
سینگ کے کم زیادہ ہوتا ہے جس سے شبہ کا ان سے علیحدہ ہونا صاف
ظاہر ہے اس واسطے وہ سپریش والی چیزوں کی خاص صفت نہیں بلکہ
سپریش رہت اکاش کی خاص صفت ہے اور وہ اکاش ہی کے
آشرے رہتا ہے اس کی زیادہ بحث شبہ کی تحقیقات میں ہوگی
سوال۔ شبہ کتنی قسم کا ہوتا ہے

جواب۔ دو قسم کا ایک تو اوپر یا صرف کھڑکا ہونا دوسرے اس سے
باقاعدہ الفاظ کا ادا ہونا۔ اب عام طور پر شبہ کو بیان کر کے اب
دو نام تک یا یا معنی شبہ کی بحث کرتے ہیں

विकासदेशोपदेशात्संशयः ॥ ४९ ॥

اگر کچھ چونکہ شبہ میں دکار اور آدیش وغیرہ کا اُدیش شبہ کے
معلق سننے یعنی شک پیدا ہوتا ہے

سوال۔ دکار کسے کہتے ہیں

جواب جیسے دیا کرن میں بتلایا گیا ہے کہ ای کو یں ہو جاوے یعنی الکار
کو یکہ ہو جاوے تو اس حالت میں لکار الکار کا دکار ہوگا دکار کے
معنی نکر کہ دوسری شکل میں ہو جاتا ہے جیسے دو حصے دی ہو جائے
سوال۔ آدیش کسے کہتے ہیں

جواب۔ آدیش کے معنی قایم مقام کے ہیں مطلب سو تر کا
یہ ہے کہ جہاں الکار کو لکار ہوگا وہاں بعض تو اس کو دکار کہتے
ہیں اور بعض اس کو آدیش یعنی قایم مقام کہتے ہیں۔ اب شک

یہ پہلا ہوتا ہے کہ لیکار ایک لکڑی کا دھڑے یا اُس کا قایم مقام ہے
 سوال۔ اگر لیکار کو لیکار کا دھڑا مانا جاوے تو کیا دوش۔ اُسے گا
 جواب۔ اگر دھڑا مانوئے تو لیکار کو لیکار کا کارن ماننا پڑے گا لیکن لیکار
 لیکار کا کارن نہیں دوسرے جب لیکار کا لیکار بن گیا تو لیکار نہ رہنا
 چاہئے۔ جیسے دودھ کا جب دہی بن جاتا ہے تو دودھ ناش ہو جاتا
 ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا

سوال۔ دو کپالوں کے سبز گ سے گھٹ روپ کاریہ یعنی گھڑا بن
 جاتا ہے۔ وہاں کا سن روپ گیار کا ناش نہیں ہوتا اس سے
 دھڑا مانتے میں کوئی دوش نہیں

جواب۔ کپال اور گھٹ میں کاریہ کارن بھاؤ ہے۔ لیکن لیکار اور لیکار میں
 یہ سمبندھ یعنی تعلق نہیں اس واسطے دھڑا کہنا بالکل ٹھیک نہیں
 کو آدیش یعنی قایم مقام ہی سمجھنا چاہئے

سوال۔ اگر لیکار اور لیکار میں کاریہ کارن بھاؤ سمبندھ مانا جاوے تو کیا
 دوش ہوگا

جواب۔ جب لیکار میں سے کچھ زیادہ ہو کر لیکار بن جاوے تب اسکا کاریہ کارن
 بھاؤ سمبندھ ہو سکتا ہے لیکن نہ تو لیکار میں سے کچھ کم ہو کر لیکار بنتا ہے اور
 نہ ہی کچھ ملکر بنتا ہے اس واسطے کاریہ کارن یعنی علت معلول کا تعلق نہیں ہو
 سکتا۔ جس طرح گاڑی میں بل کی جگہ گھڑا لگا دینے سے گھڑا بیل کا قایم
 مقام ہوتا ہے اسی طرح لیکار کی جگہ پر لیکار بولنے سے اُس کا آدیش یعنی قایم
 مقام کہنا جاوے گا۔ چونکہ اکثر سب نتیجہ ہیں اس واسطے کوئی اکثر یعنی
 درن کسی ورن کا دھڑا نہیں اس کے متعلق ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں

प्रकृतिविवृद्धौ विकारविवृद्धेः ॥ ४२ ॥

الٹھ۔ جب کسی کاریہ کا اُپادان کارن جو ہو کر ہی بڑھ جاتی ہے تو وہ
 کاریہ بھی بڑھ جاتا ہے جیسے میز و دھ سے جتنا وہی بن سکتا ہے پانچ سیر
 دودھ سے اُس سے پانچ کنا بن جاوے گا یا پانچ سیر مٹی سے جتنا گھڑا

ہوتا ہے۔ میں میری ٹی سے اُس سے چمکنا گھڑا بن جاوے گا جو مکہ درن یعنی
اکشروں میں پرکرتی کے بڑھنے سے دکار نہیں بڑھتا یعنی جیسے ایک ایکار
ہوتا ہے۔ دو ایکار سے دو گنا یکار نہیں ہوتا جس سے ماننا پڑتا ہے
کہ کوئی میں دکار نہیں ہوتا سب دلی جیسے کے تھے چہ رہتے ہیں اس
کا جواب اگلے سو تریں دیتے ہیں یعنی دروں میں دکار ثابت کرتے ہیں

न्यूनसमधिकोपनयेधिकारासामहेतुः ॥४२॥

ارتھ۔ اگر پرکرتی کے برابر ہی اُس کے دکار کے ہونیکا نہیم ہوتا۔ تو
کہہ سکتے تھے کہ دونوں میں دکار نہیں لیکن دکار کہیں پرکرتی سے کم
کہیں پرکرتی کے برابر کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ جیسے دلی سے سوت ہوتا ہے
وہ دلی سے دلی میں کم ہوتا ہے اور سوت سے جو زور دیتے ہیں وہ
سوت کے برابر ہوتے ہیں اور سچ سے جو برکش ہوتا ہے وہ بیج سے بہت
بڑا ہوتا ہے اس واسطے یہ دلیل کہ پرکرتی کے بڑھنے سے دکار بڑھتا ہے صحیح
نہیں ہے جب یہ دلیل صحیح نہیں تو دکار کی تردید نہیں ہو سکتی اسکا جواب دیتی ہیں

नाकृत्यप्रकृतीनां विकारविकल्पयान् ॥४३॥

ارتھ۔ پرکرتی سے بڑا چھوٹا اور برابر کا دکار دکھلا کر جو دونوں میں دکار
نہ ہونے کی تردید کی گئی ہے وہ صحیح نہیں اگرچہ مختلف پرکرتی سے مختلف
قسم کے دکار ہوتے ہیں ایک قسم کی پرکرتی سے مختلف قسم کے دکار یا مختلف
قسم کی پرکرتی سے ایک قسم کا دکار ہوتا نہیں دیکھتے لیکن دونوں میں
چھوٹی اور بڑی دونوں قسم کی ایکار کی جگہ پر یکار ہونا پایا جاتا ہے
جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مختلف قسم کی پرکرتی سے ایک ہی قسم کا دکار پیدا
ہوا لیکن یہ ٹھیک نہیں اس واسطے دونوں میں دکار نہیں ہوتا یہی
ماننا ٹھیک ہے۔ اس پر ایک اور بھی دلیل پیش کرتے ہیں

इयमविकारेवैषम्यवद्वर्णाविकारविकल्पः ॥४४॥

ارتھ۔ اگر کوئی ایسا کہے کہ چھوٹے اور بڑے ایکار کو درن ہونے سے
ایک ہی مان کر ایک ہی یکار کا یہ ہوتے ہیں اعتراض نہیں اُس کا یہ

کنا جمع نہیں ہے کیونکہ درہموں کے ویکار میں اختلاف کی طرح درنوں کے ویکار میں اختلاف ہونا ممکن ہے۔ اتفاق ہونا ممکن نہیں جیسے بڑا اور ناریل کے درخت پر کش ہونے کی حیثیت میں ایک کہلا سکتے ہیں لیکن ان کو ایک سمجھ کو کسی بان کے پھلوں کو مختلف ہی ماننے میں مطلب یہ ہے کہ درن ہونے سے چھوٹے اور بڑے الیکار کو ایک ماننے سے بھی ادراہی کی حیثیت کے اختلاف سے ویکار میں اختلاف ہونا چاہئے اس واسطے جو الیکار چھوٹے الیکار سے بنا ہے اور جو بڑے سے بنا ہے اُس کی حیثیت میں اختلاف ماننا چاہئے۔ اسکا جواب اگلے سوتر میں دیتے ہیں

नविकारधर्मानुषयतः ॥ ४६ ॥

ارتھہ۔ درنوں میں ویکار دھرم کی سدھمی نہ ہونے سے درنوں میں ویکار مانا بھی نہیں سکتے کیونکہ ویکار دربیہ میں ہوتا ہے شبد روپ درنوں میں ویکار نہیں ہوتا کیونکہ شبد گُن ہے دربیہ نہیں جو کسی دوسرے گُن کا سہارا ہو سکے اس واسطے جو گُن ویکار سے پیدا ہوتے ہیں وہ دربیہ ہی میں ہوتے ہیں اور گُن میں گُن پایا نہیں جاتا اس سے گُنوں میں ویکار بھی نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ دربیہ جو پرمانوں کا مجموعہ ہوتا ہے اُس میں سے کسی قسم کے کچھ پرمانوں کو لے کر علیحدہ ایک چیز بن جاتے ہیں یا کچھ نکل جاتے ہیں اور کچھ نئے داخل ہو کر ایک دوسری شکل اختیار کرتے ہیں۔ اس حالت کو ویکار کہتے ہیں۔ لیکن گُن میں یہ بات ہو نہیں سکتی کیونکہ وہ مرکب اور پرمانوں کا مجموعہ نہیں اس واسطے گُن میں ویکار دھرم ہو ہی نہیں سکتا جب گُنوں میں ویکار دھرم ہوتا ہی نہیں تو شبد میں ویکار کس طرح ہو سکتا ہے اس واسطے آدیش ہی ماننا ٹھیک ہے اس پر ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں

विकारप्राप्ता नामधुनरावृत्तेः ॥ ४७ ॥

ارتھہ۔ جو دربیہ اصل حالت سے بگڑ کر ویکار ہوتا ہے وہ دوبارہ اصلی

نہیں ہو سکتا لیکن شبید میں اس کی مندر پائی جاتی ہے۔ جیسے ایکار کو یکار
ہو جاتا ہے۔ لیکن یکار کو یکار بھی ہو جاتا ہے۔ اس واسطے شبید میں
دکار مانتا نہیں آگے اس کی تردید کرتے ہیں

सुवर्णा दानो पुनरापतेरितः ॥ ४८ ॥

اگر کچھ دربیہ اصلی حالت سے یکار کو یعنی دکار ہو کر اپنی اصلی حالت میں
نہیں آتا ہے کہ شاید بالکل غلط ہے کیونکہ سونا ذخیرہ کے زیور بن کر پھر اپنی اصلی
حالت میں آتے ہوئے دیکھے جاتے ہیں۔ جیسے ایک سونے کی سلاخ سے
کڑے ذخیرہ بہت سے زیور بن جاتے ہیں۔ لیکن پھر ان سب کی سونے کی
سلاخ بن جاتی ہے۔ اس واسطے یہ خیال صحیح نہیں کہ یکہ کی سے
دکار ہو کر پھر یکہ نہ آتی ہو تو آگے اس کا جواب دیتے ہیں

तद्विकाराणामसुवर्णाभावाव्यतिरेकात् ॥ ४९ ॥

اگر کچھ چونکہ سونے کے زیور بننے سے سونے سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہو
جاتی اس واسطے یہ مثال ٹھیک نہیں مطلب یہ ہے کہ سونے کے جس قدر
زیور بنائے جائیگے وہ سونے سے علیحدہ کوئی دوسری چیز نہیں ہو جاوے گی اس واسطے
انکی مثال دینا صحیح نہیں اگر کوئی چیز بگڑ کر اپنی اصلی حالت میں آ جاوے تو مثال
صحیح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس طرح سونے کے زیوروں میں سونے کا دھرم
رہتا ہے اس طرح ایکار سے یکار ہو جانے پر یکار میں ایکار کا دھرم نہیں
رہتا ہے اس واسطے یہ مثال ٹھیک نہیں آگے اس کا جواب دیتے ہیں

यस्यैवाव्यतिरेकाद्वृत्ताविकाराणामप्रतिषेधः ॥

اگر کچھ جیسے سونے کے بنے ہوئے زیور و جہرہ میں سونے کی صفات رہتی
ہیں ایسے ہی ایکار سے بنے ہوئے یکار میں ورنہ تو اپنی ورن کی صفات موجود
رہتی ہیں یعنی ایکار اور ایکار دونوں ورن ہی کہلاتے ہیں اس سدھانت
سے ورن میں دکار مانتا بھڑک معلوم ہوتا ہے اس سے ورن میں دکار
ہونے کی تردید نہیں ہو سکتی آگے اس کا جواب دیتے ہیں

सामान्य धर्म बोधो मन्त्रः ॥५१॥

اور کچھ میں چیزیں سامانیہ یعنی عام ہونا موجود ہو اسی میں دھرم کا رنگ
یعنی تعلق ہو سکتا ہے یعنی عام چیز کیسا تھا ہی کسی خاص صفت کو مثال
کر کے اُسے خاص بنا سکتے ہیں لیکن سامانیہ یعنی عبرت کے ساتھ
صفات کا تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ عموماً صفت لینی ہے جو عقل سے ظاہر
ہوتی ہے اسیس کوئی خاص صفت نہ نہیں سکتی۔ جیسے کڑا اور انکشتی یہ
دونوں سونے کے دھرم ہیں لیکن سودن جو سونے کی توثیت ہے اُسکے
دھرم نہیں یعنی ہر ایک سونے کا کڑا اور انکشتی ہونا لازمی نہیں ہوگا
درنتر دھرم سامانیہ ہے جو ایک اور ایک اور دونوں میں رہتا ہے اس واسطے
درنتر کے دھرم ہونے کے جس سے یہ خیال کرنا کہ ایک ایک اور کو درنی
ہونی ہے ایک سم مانا لینے غلط ہے اور دونوں میں دکار نہیں ہوتا
اس بات کی تردید میں ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں

नित्यत्वे विकाराद नित्यत्वे चाकथानात् ॥५२॥

اور کچھ۔ اگر درن کو نیتہ مانا جاوے تو اسیس دکار ہونے سے کتا کیونکہ جیسے
دکار ہر وہ نیتہ نہیں ہو سکتا اگر درن کو نیتہ کہو تو دوسرے درن کے کہنے
سے پہلے کا ناش ہو جاتا ہے اس طرح پہ درن کے قائم نہ رہنے سے اس
کا دکار ہونے نہیں سکتا اس واسطے دونوں حالتوں میں درن کا دکار
ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اس واسطے کوئی درن کسی درن کا دکار
نہیں ہے اب اس کی تردید کرتے ہیں

नित्याभासतीन्द्रियत्वात्तद्वर्तमानविलयाच्च

वर्तमानविकारासामप्रतिषेधः ॥५३॥

اور کچھ۔ چونکہ نیتہ ہزار ہوں کے دھرم یعنی صفات مختلف ہیں اس
واسطے دونوں کے دکار کی تردید صحیح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی نیتہ
پدارتھ تو ایسا ہے کہ جو اندریوں سے محسوس نہیں ہوتا جیسے آکاش
دکال یعنی زمانہ وغیرہ اور کوئی اندریوں سے محسوس ہوتا ہے جیسے

گوئیں جو باقائے معنی نوعیت ہے وہ نیتہ ہے۔ اسی طرح ہر کوئی نیتہ دکا رہے۔ ہر ہمت
یعنی مہارہر لیکن درن نیتہ ہو لے پر دکا دالے ہیں اگر کہو یہ دو باتیں ایک
دالا ہونا دوسرے دکا دالا نہ ہونا ایک نیتہ میں نہیں ہو سکتیں تو یہ کہنا
ٹھیک نہیں کیونکہ جس طرح نیتہ پلا رکھیں اندریوں سے محسوس نہ

ہونا دو مختلف دھرم رہتے ہیں اسی طرح دکار کا الہ ہونا اور وکار کا الہ ہونا
 دونوں یہ کہنے میں لیکن معترض کی یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ اندر پرستے
 محسوس ہونیوالا ہونا نیتہ ہونے کا نفاذ نہیں لیکن وکار کا الہ ہونا نیتہ
 رہنے کے لئے کہ ضد ہے اور دو متضاد صفات ایک چیز میں نہیں رہ سکتیں اب
 جو نیتہ ہونے کی حالت میں وکار کا ہونا ثابت کیا ہے اس کی تردید کرنے میں

अनवस्थापित्वे च वशी पलतास्थिता ह

ارتھہ چونکہ درنوں کے فایم نہ رہنے کی حالت میں جس طرح انکا پرنیکش
 ہوتا تقسیم کیا جانا ہے اسی طرح ان کے دکاروں کا بھی پرنیکش ہو سکتا
 ہے اس واسطے جس طرح ایک لمحہ تک رہنے والے درن کا گیان ہوتا ہے
 ایسے ہی اُس سے دکار پیدا ہوتا ہے یہ ماننا چاہئے۔ یہ اس صورت کا مطلب
 ہے لیکن اس کی تردید یہ ہے کہ جو درنوں کے فایم نہ رہتے پر بھی اُن کا
 گیان ہوتا ہے اگر اُس میں تعلق نہ مانا جاوے تو ارتھ کو ظاہر
 نہ ہوا لاج درنوں کا علم ہے وہ ارتھ کے ظاہر کرنے میں ناقابل ہو گا لیکن
 دکار کے ساتھ منبہ نہ رہنے سے ارتھ کے ظاہر کر کے ناقابل نہیں ہوتا
 جس سے درن کا گیان درن کے دکار کوئی بہت کرے۔ اگر درنوں کی
 حالتوں میں فرق ہونے پر بھی درنوں کے گیان کو درن دکار کی مدھی
 یا گیان کہا جائے تو اسی شکل کے موافق ہونا چاہیے کوئی کہے کہ چونکہ درن
 میں یو ہے اس واسطے مشبہ اور سکھ بھی نہیں کائن یعنی صفت ہے اور
 درن کا گیان دوسرے درن کو فایم کرنے والا بھی نہیں ہوتا اس واسطے
 درنوں میں دکار ماننا صحیح نہیں اب ان میں دکار ہونے کی جو
 دلائل دی گئی ہیں ان کی تردید کر رہے ہیں

विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावत्कालान्तरे विकारोपपत्तेश्चाप्रतिषेधः ॥ ५५ ॥

ارتھ۔ دھرم کے اختلاف سے جو دن میں دکار نہ ہوتی کی تردید کی گئی تھی وہ صحیح نہیں کیونکہ کوئی دکار دھرم والی چیز یعنی متغیر چیز بنتی نظر نہیں آتی اگر کہہ کر جس طرح دن کا علم ہونا جاتا ہے ایسے ہی دن دکار ماننا چاہیے یہ بھی صحیح نہیں اس کی تردید پہلے ہو چکی ہے یعنی پہلے ایکار کہا گیا۔ جو دہر بعد دیکر کو بیان کیا گیا وہ دیکار ایکار کا دیکار نہیں ہو سکتا کیونکہ جو وقت ایکار کہا گیا تو اسی وقت وہ ناش ہو گیا اور پھر دہر بعد اُس کا دکار کیسے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کارن کے نہ ہونے سے کار یہ پیدا نہیں ہوتا یہ نیم ہے اس واسطے دن دکار ہوتا ہے یہ ماننا صحیح نہیں اس پر ایک اور بھی دلیل تیار ہے

प्रकृत्यानियद्वारिविकाराणाम् ॥ ५६ ॥

ارتھ۔ چونکہ یہ نیم ہے کہ پرکرتی اور اس کا وکار مقررہ ہیں جیسے دہی دودھ سے بنتا ہے گویا دودھ پرکرتی ہے اور دہی اُس کا وکار ہے کبھی دہی سے دودھ نہیں بنتا لیکن ایکار سے یکار بنتا ہے اور اکثر موصوفوں پر یکار سے ایکار بنتا ہے کبھی ایکار پرکرتی اور یکار دکار ہوتا ہے اور کبھی یکار پرکرتی اور یکار دکار ہوتا ہے اس واسطے مقررہ پرکرتی اور کار نہ ہونے سے دونوں میں وکار ثبات نہیں ہوتا آگے اس کا جواب دیتے ہیں

अनियमे नियमान्नानियमः ॥ ५७ ॥

ارتھ۔ جو یہ پرکرتی کا مقررہ ہونے کا نیم کیا ہے سو مقررہ ہے کیونکہ جس مضمون میں ایکار کو دیکار ہوتا۔ اُس مضمون میں یکار کو ایکار نہیں ہوتا اس واسطے وہ اپنے اپنے دھرم میں مقرر ہے جو اپنی اپنی جگہ پر مقرر ہو وہ نیم سے خالی نہیں اس واسطے دن دکار کا ہونا ثابت ہوتا ہے اس کا جواب آگے دیتے ہیں

नियमान्नियमविरोधादनियमेनियमज्ञा प्रतिषेधः ॥ ५८ ॥

البتہ۔ چونکہ نیم کے متنے ایک سم ہوتا ہے اور نیم اور انیم یعنی باقیا عدہ اور
بے قاعدہ دونوں ایک دوسرے کے متضاد میں نیم اور انیم کسی جگہ پر ایک
ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اس واسطے انیم میں نیم کہنا بالکل اشکات یعنی خلاف
ہے اس واسطے وزن و کار کا ماننا بالکل بے دلیل ہے اور کار پر اپنی موصول اور
سکار یعنی علت کا تعلق نہ ہو جیسے بھی یہ ثابت نہیں ہو سکتا اگر ہم شک

کہ جب متذکرہ بالا طرقت سے وزن و کار نہیں ہوتا تو وزنوں کا اصل
بدل کس طرح مانا جاوے تو اس کی ترکیب اگلے سورت میں بیان ہوگی

**गुणान्तरा पत्यु पमदं हा सवृद्धि लेखाले षम्य
सतुविकारो पपने वीराविकारः ॥ ५४ ॥**

۱۔ رتھ۔ وزنوں میں علت موصول کے تعلق کی تردید کر کے وزن و کار جو عام نظریہ پر
بدل جاتا ہے اسکی اصالتیت بتلاتے ہیں اول کسی دوسرے گن یعنی صفت کے آجانے
اولوں میں تبدیل ہوتی ہے

سوال۔ وزنوں میں کتنی قسم کے وکار ہوتے ہیں

جواب۔ اول دوسرے گن کا پیدا ہو جانا جیسے اور اتھ سورت کی جگہ نو بات سورت
ہو جانا۔ دوسرے ادب مرو یعنی ایک روپ کو چھتر گن دوسرے روپ کا ہو جانا
جیسے دکار کی جگہ وکار ہو جانا۔ تیسرے ہراس یعنی گنی یعنی دیرہ یعنی بڑے کی
جگہ چھوٹا ہو جانا چھٹے بروہی یعنی بڑھ جانا یعنی ہر سورت کا ویرہ یا بایت ہوگا
یعنی چھوٹے سورت کا بڑا یا بہت بڑا سورت ہو جانا۔ پانچویں لیش یعنی کوئی حصہ
کم ہو جانا۔ چھٹے ملیش یعنی اور اکثر ہوا جانا۔ یہ چھ قسم کی حالت میں جن کو
وزن و کار کے نام سے اکثر لوگ کہتے ہیں۔ لیکن وزن صرف وکار کہنے کے
واسطے ہے وراصل ایک وزن کا دوسرا قیام مقام ہو جاتا ہے

नेविभक्तन्ताः पदम ॥ ६० ॥

البتہ۔ جب ان وزنوں کے اخیر میں دھبنتی یعنی ضمیر آ جاتی ہے۔ تب
ان کی بدستگید یعنی نام ہوتا ہے یعنی وہ بدستگید ہوتے ہیں
سوال۔ دھبنتی کتنی قسم کی ہیں

جواب۔ دھلتی دو قسم کی ہیں ایک وہ جو نام یعنی اسم کے آخر میں آتی ہیں دوسرے
 کر یا یعنی فعل کے متعلق جیسے دیو دست پکاتا ہے۔ یہاں دیو دست اسم ہے
 اور پکاتا ہے یہ فعل ہے۔ گویا اس جملہ میں دونوں قسم کی دھلتی ہیں دھلتی
 یعنی ضمیر کے کہنے سے یہ مطلب نہیں کہ وہ ضمیر ظاہر ہو بلکہ جہاں دھلتی
 اور نام کی گہان سے ملاوے پر سے ارتقا کا گہان ہوتا ہے۔ میں جملوں سے
 مشتق ہوتے ہیں اس واسطے پہلے پد کا بیان کر کے پھر میں ارتقا کا بیان
 کریں گے۔ اگرچہ ضمیر کا گہان آگے میں لیں مگر اس کے جوتا سے آگے واسطے
 مارتا کی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسرے کے بدل کا مطلب معلوم کر کے
 واسطے اور اسے دل کا مطلب دوسرے کو بھالنے کے واسطے چیزوں کا
 علم لفظ کے اختیار میں ہے۔ اس واسطے پد کا بیان کر کے اسے

तदर्थं यथा कृतिः सति पावुष चार

تدर्थ۔ چونکہ ہر ایک چیز جو پرورش سے معلوم ہوتی ہے اُس میں تین چیزیں
 ایک ساتھ معلوم ہوتی ہیں ایک جسم دوسری شکل تیسری ہوائی میں نوعیت۔
 ہر ایک چیز میں ان تینوں کو ساتھ ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ شک پر مدعا دانا ہے کہ آیا
 یہ تینوں علیحدہ علیحدہ ہیں یا ایک ہی ہیں کیونکہ جب ہم کسی کو دیکھتے ہیں تو
 ایک تو اس کا جسم یعنی حجم وغیرہ نظر آتا ہے دوسرے اس کی شکل یعنی جواب
 وغیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تیسرے نوعیت کا گہان ہوتا ہے اب سوال یہ
 پیدا ہوتا ہے کہ کس حجم کا نام ہے یا شکل کا یا جاتی کا یا تینوں میں
 ہر تین چیزوں کا اگلے سونوں میں ان کی الگ الگ تشریح کی جاوے

याथावत्समूहत्यागपरिग्रहसख्यावृद्धिबुध

चयवर्णसमासनुबन्धानां व्यक्ता बुध चार द्वचति

ارتقا۔ بھلتی یعنی جسم ایک چیز جسے جسم کے ہونے میں یہ دلیل ہے اول
 شبہ کا بیوہ یعنی کسی چیز کا نام لے کر پکارنا جسم ہی کی وجہ سے ہوتا ہے
 جیسے پرکھنا کہ جو گھوڑا کھڑا ہے یا جو گھوڑا جاتا ہے۔ اب یہ جانا اور کھڑا

گھوڑے کے جسم سے تعلق رکھتا ہے شکل اور نوعیت سے تعلق نہیں رکھتا
 کیونکہ نوعیت عام چیز ہے جو کل نوع میں رہتی ہے۔ اُس میں خصوصیت
 نہیں ہو سکتی اور گھوڑوں کا گروہ کہنے سے بھی اُن کے اجسام کا ہی ملم ہوتا
 ہے اور گروہ لفظ بھی اجسام کے واسطے استعمال ہوتا ہے۔ نوعیت سب
 گھوڑوں میں ایک سی رہتی ہے اس واسطے اُس میں گروہ لفظ کا استعمال
 نہیں ہو سکتا۔ راجہ گھوڑا دیتا ہے۔ یہ تعلق بھی جسم کے ذریعہ ہوتا
 ہے۔ کیونکہ ایک جسم والی چیز دی جاتی ہے۔ غیر مجسم ہونے سے نوعیت
 کا واسطہ نہیں ہو سکتا۔ دس گھوڑے۔ بیس گھوڑے۔ اس تعداد کا تعلق بھی
 جسم سے ہے بلکہ تفریق ایک ہونے سے تھا۔ کا تعلق جاتی یعنی نوعیت
 سے نہیں ہوتا۔ گھوڑا مڑتا ہو گیا یہ بھی جسم سے متعلق ہے کیونکہ جسم ہی
 ہی مرکب ہے اُس میں کچھ اجزا بڑھنے سے زیادتی اور گھٹنے سے کمی ہوتی ہے
 غیر مرکب نوع میں اجزا کے نہ ہونے سے کمی زیادتی نہیں ہو سکتی رنگ
 کا تعلق بھی جسم سے ہوتا ہے۔ جیسے سبزہ گھوڑا۔ سرنگ گھوڑا۔ رنگ کا تعلق
 غیر مجسم جاتی سے نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح کچھ دھک و تجربہ کا تعلق بھی
 جسم کے ہی تعلق رکھتا ہے اور ناش کا تعلق بھی جسم ہی سے تعلق رکھتا
 ہے۔ اور پیدائش کا تعلق بھی جسم ہی سے ہے غیر مجسم نوع پیدا نہیں
 ہو سکتی اس طرح لفظوں سے جو کچھ بیان کیا جاتا ہے وہ سب
 جسم کے متعلق ہوتا ہے اور اس کے واسطے ان الفاظ کو بولا جاتا ہے
 وہ خیر مجسم ہے

मतद्वयवस्थावात् ॥ ६३ ॥

اگر وہ۔ مختصر اعتراض کرتا ہے کہ جسم کوئی چیز نہیں کیونکہ اسکی تعداد کا قیام
 نہیں یعنی انت نہیں ہو سکتا مطلب یہ ہے کہ اگر متذکرہ بالا سورتہ کے موافق
 جسم میں الفاظ کے تعلقات تسلیم کریں تو اجسام کے اندت مبنی لا تعداد ہو سکتے ہیں
 تعلقات کس جسم میں تسلیم کریں۔ اگر کسی ایک میں مان لیں تو باقی اجسام کا علم اُس
 لفظ سے نہ ہونا چاہئے اس واسطے ہر ایک شے بدیشی لفظ نوع یعنی جاتی ہی سے تعلق

رکھتا ہے جیب شہدوں کا تعلق نوع سے ہوا تو جسم سولے نوع کے کوئی دوسری
 چیز نہیں ہے اسی طرح گودہ ذخیرہ کے تعلق میں سمجھ لینا چاہیے۔ اگر شک ہو کہ
 جب جسم نہیں ہے تو جسم کے لذات و ہوا کیوں ہوتے اس کا جواب
 یہ ہے۔ کہ دوسرے سبب سے جس میں جو گٹن نہ ہو اس کا بھی تعلق معلوم
 ہوتا ہے۔ جیسا اگلے سورت میں بیان کریں گے

नारायणस्थानताद्वयवृत्तमानधारणसामोध्ययोसा
 धिपत्तेभ्यो ब्रह्मरामज्जकटराजशक्नुचन्दनग
 शाटफानपुरुषेष्वनदाविः पितदुपचारः॥६५॥

اگر کھرا۔ اکثر موتوں پر ہر وقت کے میل سے ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کسی
 زندگی سیاسی کو دیکھ کر کہتے ہیں کہ زندگی سب کا گودہاں مطلب ڈنڈ والے
 کی بنا سے ہوتا ہے۔ حجاب نکارتے ہیں۔ وہاں حجاب پر بیٹھے ہوئے سنس لکارتے
 ہیں یہ مطلب ہوتا ہے۔ کیونکہ حجاب میں لکارتے کی طاقت نہیں صرف
 حجاب پر بیٹھے ہوئے آدمی کی آواز حجاب سے آئے ایسا کہا جاتا ہے جس سے
 جو چیز نئی یا حاصل ہوتی ہے۔ تربتے والی چیز اور جس سے بنے اُن دونوں
 ایک قسم کا تعلق معلوم کر کے بننے والی چیز کے بناتے کے واسطے جس سے بنی
 ہو اس کے لانے میں محنت ہوتی ہے اُس کو تادرتصہ کہتے ہیں جیسے چٹائی
 بننے کے واسطے کھجور کے پتے لاتا ہے تو کہتے ہیں چٹائی بناتا ہے اور ہم کے
 موافق نیک و بد اعمال کا پھل دینے سے اجا کو بھی ہم کہتے ہیں کیونکہ اصل میں
 نیک و بد اعمال کا پھل دنیا جگت کے نیم قائم کر میا لے پر پیش کے اختیار
 میں ہے۔ کیونکہ وہ ہر ایک کرم کی اسلیت کو جانتا ہے اور ہر ایک آتما
 کا انتریا می ہے۔ اس واسطے ہم پریشور ہی کو کہتے ہیں۔ لیکن راجا کو بھی کہتے
 ہیں کیونکہ وہ بھی بد معاشوں کو سزا اور نیک لوگوں کو جزا دیتا ہے اسی
 طرح پر پا پنچ میر تو لے ہوئے اناج کو کہا جاتا ہے ذین کی نیت سے ترانوس رکھا
 ہوا چندن ترازو کا چندن کہلاتا ہے اور ٹکٹا کے نزدیک گودوں کو چرنا دیکھ کر اکثر
 کہہ دیتے ہیں کہ گڑا کس گس کو چرتی ہیں یہاں پر گڑا کے نزدیک ان کے واسطے استعمال

ہوتا ہے کیونکہ گنگا ایشمال ہوا ہے کیونکہ جس جہل دھار کا نام ہے اُس میں گدھا کا
 چرنا ناممکن ہے اور کانے رنگ کی دھوٹی کو رنگ میل کے سبب سے کان دھوٹی
 کہتے ہیں۔ یہاں کان دھوٹی کہنے سے کہنے والے کی مراد کانے رنگ والی دھوٹی
 لی جاتی ہے۔ اناج یعنی خوراک کو یہ مالوں کا سا دھن سمجھ کر اناج کو پلان کہنا
 جاتا ہے۔ لیکن اس سے اناج پلانوں کا سا دھن سے ایسا سمجھا جاتا ہے
 بعض موقعوں پر مالکیت کی وجہ سے دولت کے مالک کو دولت کہتے ہیں۔ یا
 کل بھی خاندان کے مالک کو کل کہہ دیتے ہیں جس سے مراد کل کا مالک لی جاتی ہے
 اسطر حیرت طلب اور تعلقات و بعد سے دوسرے معنی سننا جاتے ہیں اسی کا نام
 لکنا ہے۔ تعلق یا میل کی وجہ سے نوعیت کے جھگڑنے والے لفظ کا استعمال ایک
 کیواسطے ہی ہوتا ہے اگر یہ تسلیم کیا جاوے کہ لفظ گدھا سے مراد بیگنی یعنی جسم
 نہیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ اگر آتی یعنی شکل ہے اس واسطے آکر آتی یعنی شکل کی
 بحث کرتے ہیں

॥ ६॥ आकृतिस्तद्वेषकवातस्त्वभवस्थानसिद्धिः ॥

اور گدھا جانوروں کے تعلقات اور نوعیت کے فیصلہ کیواسطے آکر آتی یعنی شکل
 کی ضرورت ہے اور بغیر آکر آتی یعنی شکل کے نوعیت کا ٹھیک ٹھیک فیصلہ ہوتا
 ناممکن ہے اسواسطے آکر آتی کو ایک پدارتھ ماننا لازمی ہے
 سوال۔ آکر آتی یعنی شکل اور بیگنی یعنی جسم میں کیا فرق ہے
 جواب۔ بیگنی یعنی جسم درمیان ہے اور آکر آتی گرنے ہے ہر ایک جسم میں ایک قسم کی شکل ہوتی
 ہے جسے سب سے نوعیت کا فیصلہ ہوتا ہے جہاں آکر آتی میں سمجھتا پائی
 جاوے وہ اسی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے

سوال۔ آکر آتی یعنی شکل کی ہستی ثابت نہیں ہوتی کیونکہ جس چیز کو لفظ گدھا ظاہر
 کرتا ہے اُسی چیز کو گدھا جاتی سے تعلق ہوتا ہے اعضا کی بناوٹ کا جاتی یعنی
 نوع کے ساتھ تعلق نہیں

جواب۔ چونکہ شکل کے تغیر سبب آتی اور بجاتی کا بصید نہیں ہو سکتا اسواسطے
 شکل کوئی چیز نہیں ہے

سوال۔ اگر آکرتی یعنی شکل اور اعضا کی بناوٹ کا جاتی کے ساتھ تعلق نہ مانو گے تو پھر کس کا تعلق مانو گے

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فیہ اعضا کے مجموعہ والے جسم کا تعلق جاتی کے ساتھ ہے اس واسطے آکرتی یعنی شکل کوئی چیز نہیں

سوال۔ اگر آکرتی یعنی شکل کوئی چیز نہیں ہے تو جاتی یعنی نوع کی ہستی کا کیا ثبوت ہوگا

अक्षयकृति युक्तेऽप्यप्रसङ्गव्यवहारो
नामृद्गमके ज्ञातिः ॥६६॥

اگر تھ۔ جاتی کی ہستی کے ماننے کا یہ ثبوت ہے کہ مٹی کی بنی ہوئی گٹھیس اگرچہ گٹھ کے موافق جسم اور شکل دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں لیکن تو بھی گٹھ کی خفیات اور خوراک کیواسطے جو انتظام کیا جاتا ہے وہ اُس کے واسطے نہیں کیا جاتا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سے علیحدہ جاتی ہے جسکے نہ ہوتے سے مٹی کی گٹھیس یہ چیز ہار نہیں ہوتا اگر صرف آکرتی کی وجہ سے یا جسم کی وجہ سے ہی جاتی کا اظہار ہوتا تو گٹھ لاؤ اس کہتے سے مٹی کی گٹھ کا لانا بھی ممکن ہوتا چونکہ مٹی کی گٹھیس اس چیز ہار کا ابھار دیا جاتا ہے یعنی کوئی شخص مٹی کی گٹھ کو دیکھ کر ایسا نہیں کہتا کہ گٹھ کا درد دھڑکا لویا گٹھ کو پانی پلا کر وغیرہ وغیرہ

سوال۔ کیا آکرتی اور ہیئت یعنی شکل جسم میں اگر جاتی کا تعلق نہ مانا جاوے تو گٹھ اور گٹھ کو کس طرح علیحدہ کہیں گے۔ کیونکہ ہم تو شکل جسم کے فرق سے ان کو علیحدہ علیحدہ جاتی مانتے ہیں

جواب۔ شکل اور جسم تو ہر ایک مادی چیز میں ہوتا ہے شکل جسم سے جاتی کی تشخیص نہیں ہوتی بلکہ لکشن اور دھرم سے جاتی مانی باقی ہے جس میں ایسے گٹھ یعنی صفات پائی جائیں وہ اپنی جاتی یعنی نوع سے جیسے اپنے سے خلاف گٹھ پائے جائیں وہ غیر جاتی ہے اسی طرح جس میں گٹھ کے لکشن پائے جائیں وہ گٹھ ہا اور جس میں گٹھ کے لکشن پائے جائیں وہ گٹھ کہلائے گا

سوال۔ لکشن اور گٹھ بھی تو جسم اور شکل میں رنگے اسواسطے اور شکل سے ہی جاتی

کا علم ہو گا۔ اگر شکل اور جسم کے لکشنوں کا گیان ہو تا تو مٹی کو گیسے سب کام چل جاتے کیونکہ جسم اور شکل تو گڈو کے موافق اس میں بھی ہے۔ اس واسطے جہاں جاتی یعنی نوعیت کے لکشن پائے جاتے ہیں جاتی مانتا ٹھیک ہے اور آکرتی اور سبکتی کی کچھ ضرورت نہیں ॥ ۶۵ ॥

नाकुतिं व्यक्त्वा पञ्चत्वाज्जात्यमिव यजे.

اگر کوئی غیر آکرتی اور سبکتی یعنی شکل اور جسم کے کہیں نظر نہیں آتی کیونکہ اگر جسم کسی گڈو کو دیکھتے ہیں تو اس میں سوائے اس کی شکل اور بعض اہل شریعتی جسم کیفیت کے اور کچھ نظر نہیں آتا اس واسطے باقی وغیرہ جو دھرم کہتے ہیں۔ اسی شکل اور جسم میں رہ سکتے ہیں جب شکل اور جسم کوئی چیز نہیں تو جاتی بھی نہیں چیز قائم نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے یہ بات قابل تحقیقات ہے کہ باطن کوئی پدارت میں چیز ہے یا جسم کوئی چیز ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ذاتی میں دوسرے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اگر جسم کو نہ مانا جاوے تو شکل کسکی ہوگی کیونکہ شکل ہمیشہ جسم کی ہوتی ہے۔ اگر شکل نہ مانی جاوے تو ایک قسم کی چیز کو دوسری قسم کی چیز سے تمیز کس طرح کر سکتے

سوال۔ اگر شکل اور جسم یعنی آکرتی اور سبکتی کو مان لین اور جاتی نہ مانی جاوے تو کیا ہرج ہو سکتا ہے

جواب۔ اگر جاتی کوئی چیز نہ ہو تو ایک جگہ پر گھڑا دیکھنے پر دوسری جگہ سے گھڑا نہیں لاسکتے۔ کیونکہ جب گھڑوں میں گھڑا میں جو گھڑے کی جاتی ہے یکساں دیکھی جاتی ہے۔ تب ایک گھڑے کو دیکھ کر یہ کہنے سے کہ گھڑا لاؤ اسی وقت دوسرا گھڑا لایا جاتا ہے۔ اگر ایک میں گھڑا میں کوئی چیز نہ ہو تو صرف اس لفظ کے کہنے سے کہ گھڑا لاؤ کوئی شخص بھی گھڑا نہ لاسکتا اگر کوئی کہے کہ گھڑے کی شکل دیکھنے سے اسے معلوم ہو جاوے گا۔ کہ اس قسم کی شکل والی ہستی بڑی چیز کا نام گھڑے ہے تو اس کے کہنے سے ہی جاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جس قسم کہا دہی جاتی ہے۔ اس واسطے ہا تھا تو تم ہی اگلے سوتو

اس جھگڑے کا فصلیہ کرتے ہیں

व्यक्तचाकृतिजात्यस्तु पदार्थः ॥ ६८ ॥

اردھ - بیکتی یعنی جسم، آکرتی یعنی شکل۔ جاتی یعنی قسم یا نوعیت یہ تینوں چیزیں پدارتھ ہیں۔ لیکن رشی نے تشبیہیئے سے خصوصیت خیلان ہے وہ خصوصیت یہ ہے کہ جو وقت کہنے والے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے تفریق ظاہر کرے۔ اس وقت بیکتی یعنی جسم کو خصوصیت سے افضل اور آکرتی یعنی شکل اور جاتی یعنی قسم کو اس کا ایک جز مانا جاتا ہے اور جو وقت کہنے والے کا مطلب تفریق ظاہر کرتے کا نہ ہو اس وقت جاتی یعنی قسم کو لکھنے یعنی افضل مانا جاتا ہے اور بیکتی یعنی جسم اور آکرتی یعنی شکل اس کے جز شمار کئے جاتے ہیں

سوال - کیا کچھ آکرتی یعنی شکل کو فمیت نہیں ہوتی
جواب - آکرتی کسی حالت میں پیردھان یعنی افضل شمار نہیں ہوتی بلکہ اس کی ہستی کا ثبوت ذہنی ہے

سوال - اس کا کیا ثبوت ہے کہ یہ تینوں چیزیں علیحدہ علیحدہ پدارتھ ہیں
کیونکہ ان تینوں کو ایک ہی چیز ماننا ٹھیک سمجھتے ہیں
جواب - چونکہ ان تینوں کے لکشن یعنی تعریف سے ان کی ہستی کا علیحدہ علیحدہ ہونا ثابت ہوتا ہے اس واسطے ان تینوں کو ایک ماننا کسی حالت میں صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ لکشنوں پر ٹھیک ٹھیک وجہ کر لے سے انکا الگ الگ ہونا صاف ظاہر ہوتا ہے

سوال - دیکتی یعنی جسم کے کہتے ہیں اس کا جواب ہما تھا گو تم جی دیتے ہیں

व्यक्तिगुणविशेषाग्रयो मूर्तिः ॥ ६९ ॥

ارتھ - جو اندری یعنی حواس سے محسوس ہونے قابل خاص صفات کا آئینہ یعنی عین ہو وہ دیکتی یعنی مورتی کہلاتی ہے

سوال - چونکہ ہر ایک درمیہ میں خاص خاص لکشی یعنی صفات پائی جاتی ہیں اس واسطے سب درمیہ ہی مورتی ماننے چاہئیں

جواب ۔ ہر ایک دربیہ گنوں یعنی صفات کی وجہ سے مورتی نہیں ہو سکتا بلکہ جن چیزوں یعنی درمیوں میں اندریوں کے گہر ہی کرتے لائق صفات یعنی روپ یعنی شکل یا رنگ رس یعنی ذائقہ گندھ یعنی بو ۔ سپریش یعنی لمس اور وزن اور بھوس بیڑا ہونے والا ہونا اور سنسکار وغیرہ محدود گنوں کا آشے یعنی سہا را یعنی مخزن جہاں تک ممکن ہے ۔ مورتی کہلاتی ہے اور جس کے عضو ہو اُس مجموعہ اعضا کا نام بھی مورتی دیکھتی یعنی جسم ہے

سوال ۔ آکاش جاتی وغیرہ غیر مدرک اشیا کی بھی بعض لوگ مورتی مانتے ہیں اس میں تعریف نہیں پائی جاتی

جواب ۔ یہ لکشن محیم دیکھتی کا ہے اور غیر مجسم اشیا میں ان کی دیکھتی کی تعریف کہ جو دوسرے سے علیحدگی ظاہر کرے وہ دیکھتی ہے

سوال ۔ اگر تری یعنی شکل کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف یعنی لکشن کیا ہے

॥ ५० ॥ आकृतिज्ञाति लिङ्गारब्धा

ارکھہ جس سے جاتی یعنی قسم کے نشانات کا اظہار ہوتا ہے وہ اگر تری یعنی شکل کہلاتی ہے وہ بہت سے اعضا کے مجموعہ کی بناوٹ اور بناوٹ کی حالت ہے جانوروں کے اعضا کی مقررہ ترکیب جاتی یعنی قسم کا نشان ہے جیسے سر سے پاؤں تک آدمی کے جسم کے مختلف اعضا کی بناوٹ سے نش جاتی یعنی نوع انسانی کا اظہار ہوتا ہے گو کے جسم کے اعضا کی مقررہ ترکیب سے گنو جاتی کا اظہار ہوتا ہے ۔ جیسے ایک گنو کے اعضا کی بناوٹ کے دیکھنے اُس گنو کے اعضا سے مطابقت ہونے پر اسے گنو ہونے کا اعلان ہوتا ہے اس سے صاف صاف گنو جاتی کا اظہار اُس اعضا کی بناوٹ سے ہوتا ہے

سوال ۔ کیا ہر ایک جاتی کے اعضا مقررہ ہیں تم کو اکثر مقررہ مختلف قسم کے دیکھتے ہو جواب ۔ اگر ہر ایک قسم کے انسانوں کے اعضا ہر ذر مختلف قسم کے اور مقررہ نہ ہوتے تو کسے ہوئے مانفہ کو کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ یہ آدمی کا مانفہ ہے اور مردوں کی ہڈیاں دیکھ کر ان کی پہچان کس طرح کر سکتے

اس سے صاف معلوم ہوا کہ ہر ایک شکل مقررہ اعضا کے مجموعہ سے پیدا ہوتی ہے اور وہ اعضا مقررہ اجزا سے مقررہ طور پر پیدا ہوتے ہیں سوال جاتی یعنی قسم کیا ہے

سامان پر سواत्मिका जाति: ॥ ۱۶۹ ॥

ارتھہ جو مختلف چیزوں میں برابری کا خیال پیدا کرتی ہے وہ جاتی یعنی قسم ہے یا جس مقررہ صفت سے چیزوں میں ایکتا یعنی ایک ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے وہ جاتی ہے

سوال - جاتی ایک قسم ہے یا بہت قسم کی

جواب - چونکہ سنسار میں بہت قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں جن میں کی طرح ایکتا کا گیان نہیں ہو سکتا اس واسطے بہت سی جاتیاں ہیں اور ان میں بھی جہاں بہت سی صفات اور ایکتا کی جوت کسی عارضی صفت میں فرق ہو وہاں سامانیہ و شیش نام و قسم کی جاتیاں کہلاتی ہیں مثلاً ہم جو وقت چیتتا کے لحاظ سے جانداروں کو دیکھتے ہیں تو سب جانداروں میں جان پائی جاتی ہے جس سے ہم سب کو حیوان کہتے ہیں یہ سامانیہ یعنی عام جاتی کہلائے گی پھر اس میں جو وقت نطق کے لحاظ سے دیکھتے ہیں تو انسانوں میں نطق ہے اور حیوانوں میں نہیں اس واسطے اس نام حیوان جاتی میں انسانی حیوان ناطق کے نام سے ایک خاص جاتی ہو گا۔ اسی طرح ارٹھہ کی صفت سے پرندے کاٹنے کی صفت سے زندے۔ اور جنگل میں چرنے کی صفت سے پرندے وغیرہ حیوانوں میں بیٹیاں جاتیاں ہو جاتی ہیں اس واسطے جو خاص صفات کی وجہ سے تفریق ہوتی ہے وہ شیش جاتی کہلاتا ہے عام طور پر جاندار ہونے کی وجہ سے کل حیوان ایک جاتی ہیں

یہاں تک پرمان اور جاتی کی پرکشا ہو چکی اور بنیائے درشن کا دوسرا ادھیائے بھی ختم ہو گیا

نہائے درشن کا تیسرا ادھیائے شروع ہوا
 پہلے طبقہ میں پرمانوں کی پریکشا تو ہو چکی۔ اب پر سید یعنی ان چیزوں
 کی پریکشا یعنی تحقیقات شروع کرتے ہیں۔ جو پرمانوں سے جاتی جاتی
 میں۔ چونکہ سب سے پہلے ہر ایک انسان کا یہ فرض ہے۔ کہ وہ اپنی ہستی
 کا ٹھیک ٹھیک علم حاصل کرے۔ اس واسطے کہ اندر سب سے پہلے آتما
 کا ذکر آیا ہے۔ اب آتما کی تحقیقات بھی سب سے پہلے شروع کی جاتی ہے
 بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ تحقیقات اس چیز کی کی جاتی ہے جس میں شک
 ہو۔ چونکہ آتما کی ہستی میں کسی کو شک نہیں اس واسطے آتما کی تحقیقات
 میں وقت کھونا فضول ہے۔ لیکن ان لوگوں کو خیال رکھنا چاہیے۔ کہ صرف
 ہستی کے نفی مثبت کا شک ہونے سے تحقیقات نہیں کی جاتی۔ بلکہ نیت
 اور نیت معلوم کر نیے واسطے اور وہ کیا چیز ہے۔ یہ معلوم کر نیے واسطے بھی تحقیقات
 کی جاتی ہے۔ اور آتما کے اندر یہ شک موجود ہے۔ کہ کیا آتما جسم جو اس دل دماغ
 وغیرہ مجموعہ ہی ہے۔ یا ان سے کوئی چیز علیحدہ ہے۔ اگر کوئی کہے۔ کہ شک کس طرح
 ہو سکتا ہے۔

(جواب) جبکہ ویدیش سے دونوں طرح سیدہ ہوتا ہے۔

(سوال) ویدیش کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جہاں کر یا یعنی فعل۔ کارن یعنی کر نیے اسباب اور کرتا یعنی فاعل ان
 کے تعلقات کا ذکر کیا جاوے۔ اسے ویدیش کہتے ہیں۔

(سوال) ویدیش کتنی قسم کا ہوتا ہے۔

(جواب) دو قسم کا ویدیش ہوتا ہے۔ اول اعضا یعنی جڑ سے ادیری یعنی کل کا
 بیان کرنا جسے کہا جاتا ہے۔ کہ جڑ سے درخت قائم رہتا ہے یا کھمبوں سے مکان
 قائم رہتا ہے۔ دوسرے اور کے سبب سے اور کا۔ جیسے کہا جاتا ہے۔ کہ ہاڑی
 سے کاٹتا ہے۔ یا چراغ سے دیکھتا ہے۔ یہاں اسی قسم کا ویدیش ہے
 یعنی آنکھ سے دیکھتا ہے۔ سن سے جانتا ہے۔ بڑھی سے چپا کرتا ہے

جسم سے شکہ دیکھ کو بھوک کرتا ہے۔ یہاں پر یقین نہیں ہوتا۔ کہ آتما کس طرح سے آیا۔ حواس وغیرہ اس کے جز ہیں۔ یا وہ چرخ وغیرہ کی طرح دیکھنے کے اسباب میں دیکھنے والے کے جسم سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ اس واسطے اس مسئلہ میں بحث کرتے ہیں۔

رسوال (جیو آتما ہے یا نہیں۔

جواب (جیو آتما ہے۔

رسوال (اس کے ہونیکا ثبوت کیا ہے۔

جواب (۱) दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणान् (۲) رائے اور چھ

جو چیز آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ اسی کو ہاتھ سے اٹھانے یا کھال سے مس کرنے سے بھی جانتے ہیں۔ اور کہتے بھی ہیں جسکو آنکھ سے دیکھا تھا۔ اُسکو لاس سے لمس کیا۔ یعنی کھال سے چھو کر معلوم کیا۔ اور جسکو سپر میں کیا تھا۔ اسی کو آنکھ سے دیکھنا ہوں۔ اس قسم کے دشیوں کے علم ایک برابر ہونے سے ان کے عالم کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور علم کے ذریعوں میں جو فرق ہے وہ کرتا کو علیحدہ بتلا رہا ہے۔ اس علم سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے۔ کہ حواس وغیرہ کا مجموعہ اس علم کا عالم ہے۔ اور نہ ہی آنکھ وغیرہ حواس اُس کے عالم معلوم ہوتے ہیں۔ پس جس نے آنکھ اور کھال دو مختلف اندریوں سے ایک چیز کو معلوم کیا ہے۔ وہ دو مختلف اسباب سے علیحدہ معلوم کر نیوالا آتما ہے۔

کیونکہ اگر آتما نہ ہوتا تو دو مختلف حواس کے علم کو ایک جاننے والا کون ہوتا کیونکہ ہر ایک اندری یعنی حواس کو اپنے اپنے شے کا علم ہوتا ہے۔ کوئی اندری دوسری اندری کے شے کو جان نہیں سکتی۔ نہ تو آنکھ کسیکو مس کرتی ہے اور نہ ہی قوت لاس سے کسی چیز کو دیکھ سکتی ہے۔ اس واسطے دو اندریوں کے شے کو ایک معلوم کرنا اندریوں کا کام نہیں کھلا سکتا۔ اگر کوئی کہے۔ کہ کل مجموعہ کو کیوں نہ فاعل مانا جائے۔ تو اس کی تردید اس دلیل سے ہوتی ہے۔ کہ ایک اپنے معلوم کئے و شے کو دوسرے کا و شے کس طرح کہہ سکتا ہے۔ اور ایک مختلف اوزاروں اور اپنے فعل کی وجہ سے جانتا ہے۔ نہ کہ مجموعہ جانتا ہے۔

راعتراض اس واسطے مجموعہ کے عالم میں نیکی تردید نہ ہو نیسے ایک آتما جاننے والی کی کھوج کی جاوے۔ اس پر وہ سوتر پیش کرتا ہے۔

॥ ۲ ॥ विषयव्यवस्थानात् ॥

راکت (جسم وغیرہ کے مجموعہ سے علاحدہ کوئی چیزیں آتما نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مشبہہ کا مقررہ ہونا اسکا پورا ثبوت ہے۔ یعنی ہر ایک دشنے کے واسطے ایک ایک اندری مقرر ہے۔ آنکھ نہونے سے روپ کا علم نہیں ہوتا۔ اور ہونے پر روپ یعنی شکل کا علم ہوتا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیکے ہونے سے ہوا۔ اور نہونے سے ہوا وہ اسی کا کادیہ کہلاتا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ روپ دیکھنا آنکھ کا کام ہے۔ اور آنکھ ہی روپ کو دیکھتی ہے۔ سیطرہ ناک کے بغیر نہیں آتی۔ سو اسلئے سونگھنا ناک کا کام ہے۔ اسی طرح ہر ایک اندری یعنی حواس اپنے اپنے دشنے کے معلوم کر نہیں چکتی ہے۔ جو اسوں کے ہونے سے دشیوں کا علم ہوتا ہے۔ جو اسوں کے نہونے سے ان کے دشیوں کا علم نہیں ہوتا۔ اس واسطے بھرتیکہ دوسری چیزیں یعنی مدرک کی یہ دلیل ضرورت ہی کی گئی ہے یہاں پر شکیہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جو اسوں کے ہونے سے جو علم ہوتا ہے اور نہیں ہونے سے نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں کیا اندری یعنی حواسوں کے مدرک ہونے کی وجہ سے ہی یا آتما کے گیان میں ادھکار ہو نیکی وجہ سے جیسے لکڑی کاٹنے میں کوہاڑی آدمی کے واسطے سہا ایک ہے۔ وہ بذات خود کاٹنے والی نہیں۔ اور آدمی کھارڑی کے ہونے پر لکڑی کاٹ سکتا ہے۔ اور بغیر کھارڑی کے نہیں کاٹ سکتا ہے۔ اس واسطے اندریوں کا ہونا تو دونوں حالتوں میں ضروری ہے۔ اس واسطے یہ دلیل شکیہ ہے۔ اس پر مہاتما گوتم جی کہتے ہیں۔

॥ ۳ ॥ नदृश्यवस्थानादेवात्मसाक्षात्वाद् प्रतिषेधात् ॥

راکت۔ اگر ہر ایک اندری یقینی طور پر ہر ایک غیر مقررہ دشنے کے جاننے میں سرورک یعنی کل دشیوں کی جاننے والی اور چیزیں یعنی مدرک بالذات ہوتیں تو کون ان سے علیحدہ ہر چیز کا انومان کر سکتا۔ چونکہ اندریاں یعنی حواس ایک دشنے کے واسطے مقرر ہیں۔ اس واسطے ان سے علیحدہ چیزیں یعنی مدرک بالذات کل دشیوں کے

جاننے والے وشیوں کے مقرر ہونے سے انومان کیا جاتا ہے۔ یعنی اندریاں تو بطور سپاہیوں کے اپنا اپنا مقررہ کام کرتی ہیں۔ سب کام کوئی نہیں کرتا اس سے سب کام کے مالک راجہ یعنی آتما کا انومان ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے آنکھ کے بگڑ جانے پر بھی آنکھ سے دیکھی ہوئی چیز کا روپ و صیانت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس سے اندریوں سے علیحدہ جاننے والا ہے۔ اور یہ گمان بھی نہیں ہوتا۔ کہ میں آنکھ ہوں۔ بلکہ یہ علم ہوتا ہے۔ کہ میری آنکھ ہے۔ اس واسطے آتما اندریوں سے بالکل علیحدہ معلوم ہوتا ہے۔ یا میں کھول یا پھل کی شکل ہو اور رس کا پہلے علم ہو چکا ہے۔ اسکی بو کے معلوم ہونے سے فوراً اس کی شکل اور رس کا خیال آ جاتا ہے۔ اور بغیر آنکھ کے دیکھے حرف حافظہ سے ہی اس کا علم ہو جاتا ہے۔ جو آتما کے اندریوں سے علیحدہ ہونے کا ثبوت ہے۔ کیونکہ آنکھ کا دشنے روپ ہے۔ بغیر آنکھ کے ساتھ چیز کا تعلق ہونے سے اس کا گمان نہیں ہوتا۔ اب جو حافظہ سے جدا تو اس کے تعلق کے گمان ہوتا ہے اس کا جاننے والا اندریوں سے علیحدہ آتما ہے۔ سوائے اس کے کان سے ایک ایک حرف کو سنکر اس سے لفظ جملہ اور عبارت کا مطلب نکالنا آتما کے ہونیکے دلیل ہے۔ کیونکہ کان سوائے لفظوں کی آواز سننے کے اور کچھ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اندری یعنی حواسوں کے اپنے مقررہ دشنے کے جاننے پر بھی آتما کی ہستی کی تردید نہیں ہو سکتی۔ اور یہ کہنا کہ اندری جیتن ہے۔ بالکل بیدلیل ہے۔ اور آتما اس مجموعہ سے علیحدہ ہے۔ مجموعہ کا نام آتما نہیں۔

سوال ۱۔ اس میں کیا دیں ہے۔ کہ جسم سے علیحدہ آتما ہے۔

پریار دوہے پات کا भावात् ॥ ४ ॥

وہیوا سہما

نار حنفیہ بیان شیر یعنی جسم سے مطلب اندری یعنی حواس من چت وغیرہ کا مجموعہ ہے کہ یہ مجموعہ ہی جیتن ہوتا۔ تو سرنیکے بعد جو کچھ دے جسم کو جلاتے ہیں۔ انکو آتما کی ہنسنا کا پاپ ہوتا۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں۔ یعنی جسم کو جلائیوا یا کھا ڈینیوالا قتل عمد کی سزا نہیں پاتا۔ علاوہ اس کے جب مضریر ہی جیتن ہے تو اس کے جل جانیکے بعد پاپ اور من کوئی چیز

نہ رہے۔ اور پاپ اور پُٹن کے نہ ہونے سے کسی کو دیکھ کسی کو شک نہ ہونا چاہیے۔ سنا۔
 میں میوؤں کے شکھی ڈکھی دیکھنے سے پورب جنم کے پاپ پُٹن کا اومان ہوتا ہے۔ جب
 شہ پر جل جانے سے پاپ پُٹن باقی نہ رہا۔ تو کسی آدمی کو بھی شک نہ ہونا چاہیے۔
 اگر کوئی کہے کہ بغیر پاپ پُٹن کے بھی دیکھ شک ہو سکتا ہے۔ ایشور کی خواہش یا کرم کی
 وجہ سے ہوتا ہے۔ تو یہ خیال بالکل صحیح نہیں کیونکہ اس میں کئے کا شمع جاتا
 اور بغیر کئے حاصل ہو نہ سکتا۔ دش علیہ ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شریر نے پاپ کئے کئے
 وہ ناش ہو گیا۔ اب اس کو کسی طرح پاپ کا پھل ہو سکتا ہے۔ اور اس شریر نے
 ابھی کوئی پاپ کیا نہیں۔ اس کو بل قصور دیکھ ملتا ہے۔ لیکن یہ بات بالکل دلیل
 و شاستر کے خلاف ہے۔ کیا جس نے پاپ کیا۔ اسکو پھل ملے۔ جس نے پاپ نہیں
 کیا۔ اس کو دیکھ لے۔ اس طرح ہر کوئی آدمی بھی ملے گی اسطے محنت نہ کرے گا۔ کیونکہ جب
 ایسا ہو گیا۔ کہ کئے کرموں سے ملتی نہ ملے گی۔ اور بڑے کرم کا پھل دیکھ بھی نہ لے گا۔
 معترض اس دلیل کی تردید کرتا ہے۔

॥ ५ ॥ अभावः शान्तिका प्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात् ॥

را رخصا اگر تم یہ کہو کہ شریر کو آتما ملنے سے شریر کے جانے سے ہنسا ہونی چاہیے۔
 چونکہ ہنسا ہوتی نہیں۔ اس واسطے آتما شریر سے علیحدہ ہے۔ جب وہ نکل جاتا ہے۔ تب
 شریر کو جلاتے ہیں جس سے ہنسا روپ پاپ نہیں ہوتا۔ معترض کہتا ہے کہ تمہاری
 اس دلیل کا کھنڈن اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ آتما سہت شریر کے جلاتے
 میں بھی پانک کا اچھا ہوتا ہے۔ کیونکہ آتما نیتہ۔ ہے۔ آتما سہت شریر کے جلاتے ہیں
 آتما تو جلتا ہی نہیں۔ اس سے آتما کی کوئی ہانی ہونے سے پانک یعنی قتل کا جرم بھی
 عاید نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کسی کو ایسی طاقت ہی نہیں۔ کہ نیتہ آتما کی ہنسا کر سکے جب
 ہنسا ہو ہی نہیں سکتی۔ تو ہنسا کا پاپ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس واسطے یہ دلیل
 آتما کی ہستی کے واسطے صحیح نہیں۔ کیونکہ دونوں حالتوں میں خرابی ہے۔ شریر و غیرہ
 کے مجبور کو آتما ماننے سے تو ہنسا نہیں ہو جاتی ہے۔ اور آتما کو شریر و غیرہ سے
 علیحدہ نیتہ ماننے سے ہنسا ہو نہیں سکتی۔ اس کا جواب ہا جا گو تم جی دیتے ہیں۔

॥ ६ ॥ नकार्या श्रय कर्तृवत्त्वात् ॥

زار تھے) معترض نے جو اعتراض کیا کہ آتما سہت شریر کے جلانے میں بھی پاپ نہیں ہے۔ آتما کے نتیجہ ہونے سے یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہم غنیہ آتما کے ناش کو موت یا ہنسنا نہیں کہتے بلکہ غنیہ آتما جس شریر یعنی جسم اور اندری سینی حواس کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ اس کے ناش کو ہنسنا کہتے ہیں۔

(سوال) چونکہ کرتا ہمیشہ آزاد ہوتا ہے۔ اور شریر کے سہارے پر تھما کر کیا کام مانتے ہو، وہ اس حالت میں آتما آزاد کیسے کہلا سکتی ہے۔

جواب) آتما کرنے میں ہمیشہ آزاد ہے۔ وہ شریر کے اندر بچکر شکوہ ڈکھ کر محسوس کرتی ہے۔ اور شریر کے ناش ہو نیسے آتما کا ناش نہیں ہوتا بلکہ آتما کے کاموں میں روکا وٹ ہوتی ہے۔ اس واسطے آتما سہت شریر کے جلانے میں ہنسنا ہوتی ہے اور آتما کے نکل جانے پر جلانے میں ہنسنا نہیں ہوتی۔

(سوال) کہیں وجہ ہے کہ آتما کے نکل جانے پر شریر کے جلانے پر پاپ نہیں ہوتا اور آتما کی موجودگی میں جلانے پر پاپ ہوتا ہے۔ جبکہ دونوں حالتوں میں آتما کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا۔

جواب) ہر کوئی آدمی کپڑا اتار کر پھینک دے۔ تو اسکو بکھڑیا والا مجرم نہیں ہوتا۔ لیکن جو کسی کے بدن میں سے جبراً اتار لے وہ اگر بکا مجرم ہوتا ہے۔ باوجودیکہ دونوں حالتوں میں فاعل کے فعل کا اثر کپڑے پر پڑتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جو آتما کا تعلق ہر ایک چیز کے ساتھ صرف ہنکار کی وجہ سے ہے جس چیز کو جیو آتما پاتا نہیں ہوتا۔ اس کے چلے جانے میں اسے کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اتار کر کھینکے ہوئے کپڑے اور جیو آتما کے نکل جانے پر جسم کی حالت ہے۔ اس سے جیو آتما کو تکلیف نہیں ہوتی۔ لیکن جب تک جیو شریر میں رہتا ہے۔ تب تک اسے شریر میں ہنکار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس شریر کے جلانے میں اسے جو کچھ ہوتا ہے اور جس سے کسی آتما کو ڈکھ پہنچے۔ وہی پاپ ہے۔ ہنسنا روپی پاپ اسے کہتے ہیں۔ جب آتما کو شریر اور اندریوں سے علیحدہ کیا جاوے۔ اور آتما کا ناش تو کسی حالت میں ہو ہی نہیں سکتا۔

(سوال) جبکہ شریر کے ناش سے آتما کو کچھ نقصان نہیں پہونچتا ہے

دور وہ اس شہریر سے نکل کر دوسرے جسم میں چلا جاتا ہے۔ تو اس کی ہنس سے ہاپ کیوں ہوتا۔ اور اس کو جسم کے چھوڑنے سے تکلیف کیوں ہوتی۔
 جواب: چونکہ جس شہریر میں آتما رہتا ہے۔ اُس کو وہ اپنے کام کے
 اپنی قصہ کرتا ہے۔ اور نئے شہریر کو اپنی بنانے میں بہت عرصہ لگتا ہے
 اس واسطے آتما کے منزل مقصود کے پہنچنے میں اس قدر دیر ہوتی ہے جس
 قدر وقت نئے شہریر کو درست کرنے میں لگے گا۔ اسی سمجھ کر آتما دیکھ مانتا
 ہے۔ یہ آتما کو شہریر سے علیحدہ ہونے میں اور دیر دیتے ہیں۔

सम्यक् दृष्टे तौण प्रत्यभिज्ञानात् ॥ ७ ॥

رار کھتا) جبکہ بائیں آنکھ سے دیکھا ہو۔ اب اُسی کو دائیں آنکھ سے دیکھنے
 سے جو پرتی بھگیاں ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آتما جسم سے علیحدہ ہے
 (سوال) پرتی بھگیاں کیسے کہتے ہیں۔

(جواب) پہلے اور پچھلے گمان کو ایک دُشے میں ملا کر نام پرتی بھگیاں میں
 مطلب یہ ہے۔ کہ جب کسی چیز کو پہلے بائیں آنکھ سے دیکھا ہو۔ اب اُس کو
 دائیں سے دیکھا کہ خیال پیدا ہوتا ہے۔ کہ یہ وہی چیز ہے۔ جبکہ اُس نے پہلے
 دیکھا تھا۔ اگر اندریوں کو چتین مانا جاوے۔ تو پرتی بھگیاں ہو ہی نہیں
 سکتا۔ کیونکہ دوسرے کے دیکھے ہوئے کی دوسرے کو سمرتی
 سے گمان نہیں ہوتا۔ چونکہ پرتی بھگیاں دیکھا جاتا ہے۔ اس سے معلوم
 ہوتا ہے۔ کہ اندری یعنی حواس چتین نہیں۔ بلکہ اندریوں سے علیحدہ کوئی
 چتین ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔

नैकस्मिन्नासास्थव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥

رار کھتا) یہ خیال کہ بائیں اور دائیں دونکھیں میں۔ صبح نہیں ہے۔ بلکہ
 آنکھ ایک ہی ہے۔ صرف ناک کی ہڈی کے درمیان میں آجانے سے دو
 معلوم ہوتی ہیں۔ اس واسطے متذکرہ بالا دلیل جو آتما کو اندریوں سے علیحدہ
 ثابت کرنے کے واسطے دی گئی۔ بالکل صیح نہیں ہے۔ اس پر ہم تمام گوتہ
 جنی اگلے سنوکر میں جواب دیتے ہیں۔

एकविंशोऽष्टौ त्रयोविंशोऽष्टौ कत्वम् ॥१८॥

ارکھ - معترض نے جو کہ - چکشتو اندری ایک ہے - دو نہیں یہ بات بالکل صحیح نہیں - کیونکہ اگر ایک ہی آنکھ ہوتی - تو ایک کے ناش سے دوسری کا بھی ناش ہو جاتا - لیکن ایسا نہیں ہوتا - بلکہ ایک آنکھ کے ناش ہونے پر دوسری برابر بنی رہتی ہے - اس واسطے ایک آنکھ کے ناش ہونے سے کا نا ہوتا ہے - اندھا نہیں ہوتا - اگر چکشتو اندری صرف ایک ہوتی - تو اٹھ سے اور کانے دو قسم کے نہ ہوتے - اس پر معترض جواب دینا ہے

अथयवनाशोऽष्टौ वयव्युपसर्गरेहेतुः ॥१९॥

ارکھ (ایک آنکھ کے ناش ہونے سے دوسری کے ناش ہونے کی جو دلیل دی ہے - یہ صحیح نہیں - کیونکہ کسی چیز کے ایک حصہ ناش ہونے سے کل چیز کا ناش ہونا ضروری نہیں - مثلاً بہت سے درختوں کی شاخ کٹ جاتی ہے - لیکن اس سے کل درخت ناش نہیں ہو جاتے - اس واسطے آنکھ ایک ہی ہے - اس کے ایک حصہ ناش ہونے سے دوسرے حصہ کا ناش ہو جانا لازمی نہیں - اس کی تردید مباح تھا گو تم جی کرتے ہیں -

एष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥२०॥

ارکھ - چونکہ جو مثال درخت کی دی گئی ہے - وہ صحیح نہیں - اگر آنکھ ایک ہی ہوتی - تو ایک آنکھ میں سرفی یا درد ہونے سے دونوں میں ہوتا - یا ایک کی نظر میں کمی آ جانے سے دوسری کی نظر میں کمی آنی چاہیئے کھلی چونکہ ایسا ہوتا نہیں - اس واسطے آنکھوں میں بھید ہو نا ثابت ہے - یعنی آنکھیں دو ہیں - ایک نہیں - علاوہ اس کے آدمی کے جسم میں ناک کی ہڈی نکالنے پر بھی آنکھ ایک نہیں سلوم ہوتی - بلکہ دونوں آنکھوں کے علیحدہ علیحدہ دو گونا گونا گونے نظر آتے ہیں - اس واسطے آنکھ ایک نہیں - بلکہ دو ہی ہیں - اور اس کی تردید صحیح نہیں - آگے آتما کے اندریوں سے علیحدہ ہونے میں اور دلیل دیتے ہیں -

इन्द्रियान्तरविकारात् ॥२१॥

ارکھتہ۔ اکثر موقعوں پر کسی عمدہ بچل کے دیکھنے ہی منہ میں پانی بھرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یاد کرنے والا اندریوں سے علیحدہ آتا ہے جس کو بچل کے دیکھنے ہی پہلے کھانے کا منہ یاد آ گیا۔ اور اس سے منہ میں پانی بھر آیا۔ اگر اندریوں کو اپنے و شے کے جاننے میں علیحدہ علیحدہ چینن مانا جاوے۔ تو آنکھ کے دیکھنے سے منہ میں پانی بھر آنا ممکن نہیں۔ کیونکہ کوئی اندری یعنی حواس دوسری اندری کے و شے کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اور نہ آنکھ کے دیکھنے اور ناک کے سونگھنے سے رسنا یعنی پیسہ کو اس کا گیان ہو سکتا ہے۔ جب اس کے رس کا گیان ہی نہیں ہو گا۔ تو منہ میں پانی کسی طرح آ سکتا ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔

नमूनेः स्मृतिविषयत्वात् ॥ १३ ॥

ارکھتہ۔ ایک اندری کے دیکھنے سے دوسری اندری میں دکا رہنے پر اندریوں کے چینن ہونے کی تردید اور اندریوں سے علیحدہ آنا کا ہونا صحیح نہیں۔ چونکہ یاد کرنا حافظ کا دہرم ہے۔ یعنی جس چیز کا ایک دفعہ گیان ہو جاتا ہے۔ وہ یاد آتا رہتا ہے۔ اور یہ نیم یعنی مقررہ فاعل نہ نہیں کہ جس اندری یعنی حواس کے ذریعہ سے پہلے گیان ہوا ہو۔ اسی اندری یعنی حواس کے دیکھنے سے اس کا یاد آنا ضروری ہو۔ مگر یاد آنے لائق و شے کا ہونا ضروری ہے۔ جس چیز کا ایک دفعہ پرتیکش ہو چکا ہے۔ اسی کی سمرتی ہوتی ہے۔ یعنی وہی یاد آتا ہے۔ اور جس کا پرتیکش نہ ہوا ہو۔ اس کی نہ سمرتی ہوتی ہے۔ اور نہ ہی وہ یاد آتا ہے۔ پرتیکش خواہ جسم کی کسی حواس سے ہو یاد آنے لائق ہوتے ہی دوسری اندری میں دکا رہتا ہے۔ اس پر کہا تھا گو تم جی کہتے ہیں۔

तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

ارکھتہ۔ چونکہ سمرتی یعنی یاد رکھنا آتما ہی کی صفت ہے۔ اس واسطے اوپر کی دلیل سے آتما کی ہستی کی تردید نہیں ہو سکتی۔ مطلب یہ ہے کہ سمرتی یعنی یادداشت آنکھ وغیرہ کسی اندری کی صفت نہیں۔ اس

واسطے وہ آتما ہی کی صفت ہے۔ جہاں آتما کی صفت یادداشت موجود ہو وہاں آتما کی ہستی سے انکار کس طرح پر صبح ہو سکتا ہے۔ اور دوسری اندری کے دیکھے ہوئے کو دوسری اندری یاد نہیں کر سکتی۔ اگر یاد کرنے لائق و شے ہی کو یادداشت کا سبب مانا جاوے۔ اور ایک اندری سے دیکھنے پر دوسری اندری سے یاد کرنا تسلیم کیا جاوے۔ تو دوشیوں کا نیم تا کچھ نہیں رہیگا۔ اب تو رسنا سے رس کا گیان ہوتا ہے۔ پھر روپ آنکھ سے دیکھنے پر کبھی رسنا کو رس کا گیان ہو جاوے گا۔ جس سے اندری کے ساتھ ارہتہ کے تعلق کی ضرورت ہی نہ رہیگی۔ کیونکہ جب بغیر رسنا سے رس لئے حرف پھل کو آنکھ سے دیکھنے پر رس کا گیان ہو گیا۔ تو اندری اور ارہتہ کے تعلق کی ضرورت ہی کہاں رہی۔ اس طرح پر سب اندریوں سے سب وشیوں کا گیان ہونا چاہیے۔ اور ایسی حالت میں زید کی کسی چیز کو دیکھنے پر بکر کو اس کی یاد گار ہی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح کے بہت سے نقصوں کے عاید ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کہ ایک اندری کے پرنیکش کا دوسری اندری کو سمجھ ہو سکے۔ یہ سمرتی یعنی یادداشت حرف سب اندریوں کے وشیوں کے جاننے والی آتما ہی کی صفت ہے۔ اور وہ ایک چیتن آتما پہلی دیکھی باتوں کو یاد کرتا ہے۔ اور سمرتی آتما کا گن ہے۔ اس میں یہ دلیل ہے۔ کہ اکثر کہتے ہیں تجھے یاد پڑتا ہے۔ اس یاد کا کرینوال اندریوں سے علیحدہ ہی ہے۔ اور جیوؤں کے کل تعلقات یادداشت پر منحصر ہیں۔ اور دوسری اندری میں دیکھا ہونا یہ حرف آتما کے ہونے کا نشان ہے۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

अपरिसङ्गानां स्मृतिविषयस्य ॥ १५ ॥

اسمعرض نے یہ جو کہا تھا کہ یاد کر نیکی لاین چیز ہی سمرتی یعنی یادداشت کا سبب ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔ چونکہ یاد کرنے لاین چیزیں جو سمرتی کا دشتے میں۔ بے تعداد ہیں۔ اس واسطے وہ سمرتی یعنی یادداشت کا سبب نہیں ہو سکتی

(سوال) سمرتی دِشے کیسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو چیز پہلے دیکھی ہو۔ اب اُسے دیکھ کر یہ سوال پیدا ہو جانا کہ میں نے اسے دیکھا تھا۔ اس سمرتی سے پہلے اپنا جاننے والا ہونا دوسرے اس چیز کا ہونا یہ سمرتی کا دِشے ہے۔ صرف چیز حبکو دیکھ کر یادداشت پیدا ہوتی ہے۔ سمرتی کا دِشے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے۔ جہاں پہلے کے گیتا۔ گیان اور گیتا کا تعلق معلوم ہو جاوے۔ وہی سمرتی کا دِشے ہے۔

(سوال) سمرتی کیسے کہتے ہیں۔

(جواب) یہ چار قسم کے وکیہ یعنی کلام سمرتی کا دِشے ظاہر کرتے ہیں۔ اول میں نے اس چیز کو جان لیا تھا۔ یا کسی وقت میں بھی اس بات کا جاننے والا تھا۔ یا یہ چیز تجھ سے جانی گئی تھی۔ یہ گیان مجھے ہوا۔ اس طرح سمرتی کے دِشے کا جاننے والا ایک ہی چیز سے تعلق رکھتا ہے۔ اور عالم علم معلوم ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور ایک ہی چیز میں تین گیان ملائے جاتے ہیں۔ یہ علم نہ ہی اب تکس فاعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور نہ فاعل سے خالی ہیں۔ بلکہ ایک ہی فاعل کے متعلق معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ چیز حبکو میں دیکھتا ہوں۔ وہی ہے۔ حبکو میں نے پہلے دیکھا تھا۔ اس قسم کا علم زمانہ سابق میں اپنی ہستی کا علم ہوئے اور موجودہ چیز کی نسبت سابق میں اپنے علم کے ہونے بغیر نہیں ہو سکتا۔ میں نے اس کو دیکھا تھا۔ یہ علم وہ دیکھے کا علم اور اس دیکھے ہوئے کو اب دیکھتا ہوں۔ یہ علم نہ تو بغیر فاعل کے ہی ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی بہت سے فاعلوں کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ بلکہ ایک ہی فاعل سے ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگر یاد آنے لائق اشیاء کو جو ہستیا ہیں۔ یادداشت کا سبب مانا جاوے۔

تو متذکرہ بالا دلیل کے خلاف ہوگا۔ اس واسطے یاد کرنے لائق اشیاء یا وہ ہستیا کا سبب نہیں۔ اور اس دلیل سے آخر کی ہستی کی تردید کرنا بالکل غلط ہے اور تین محلوں کا عالم ہونا نہ صرف یادداشت ہے اور نہ یاد آنے لائق اشیاء میں علم کے حق الیقین ہو سکی طرح ایک ہی سبب علموں کا عالم یقینی معلوم

ہوتا ہے۔ بطرح ایک ہی جاننے والا ہر زمانہ کے اپنے علم کو اسطرح یقین کرتا ہے۔ کہ اس چیز کو میں جانتا تھا۔ اور اس چیز کو میں جانتا ہوں۔ اور اس چیز کو میں نے جانا تھا۔ یا جاننے کے خواہشمند انسان بہت دیر تک نہ جاننے کے بعد یہ یقین کرتا ہے۔ کہ میں نے معلوم کر لیا۔ اسی طرح ہر زمانہ کے متعلق اور یاد کرنے کی خواہش کو محسوس کرتا ہے۔ اور نہ بغیر علم و یادداشت کے محسوس ہوئے یہ یقین ہو سکتا ہے۔ کہ میں ہوں اور یہ میرا ہے۔ کیونکہ بطرح دوسرے جسم میں یہ خیال نہیں ہوتا۔ کہ یہ میرا جسم ہے۔ اسی طرح اپنے جسم میں کبھی خیال بغیر آتما کی ہستی کے تسلیم کئے ہونا ممکن نہیں۔ اس سے صاف طور پر یہ انومان ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک جسم میں سب وشیوں کا جاننے والا اور حواسوں سے علیحدہ ایک آتما ہے جو اپنے علم اور یادداشت کے انتظام کو یقین کرتا ہے اور برقی کا تعلق نہ ہونے سے دوسرے جسم میں یقین نہیں کرتا اس پر مستتر ض کہتا ہے۔

नात्म प्राप्ति पति हेतुनां मनसि सम्भवात् ॥ १६ ॥

اگر کچھ جسم وغیرہ کے مجموعہ سے علیحدہ کوئی آتما نہیں ہے۔ اور جن دلائل سے آتما کی ہستی کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ سب دلائل من کے ہونے سے فضول ہو جاتی ہیں۔ بلکہ آتما کے بجائے من کو ثابت کرتی ہیں۔ جیسے درشن یعنی دیکھنے اور سپر ش یعنی لمس کرنے سے جو ایک قسم کا گیان ہوتا ہے۔ اسکو آتما کے ہونے کی دلیل بتایا ہے۔ وہ من کے ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اور بھی جہتوں دلائل آتما کی سیدھی کے واسطے دیئے گئے ہیں۔ سب من کے ہونے کا ثبوت دیتے ہیں۔ اسواسطے آتما کوئی چیز نہیں ہے۔ جو جسم وغیرہ کے مجموعہ سے الگ مان لیا جاوے۔ بلکہ اس جسم و حواس وغیرہ کے مجموعہ کو آتما ماننا چاہیئے۔ اس پر آتما کو تم جی جواب دیتے ہیں۔

ज्ञातुं शूनसाधनोपपत्तिः संज्ञाभेदमात्रम् ॥ १७ ॥

اگر کچھ یہ بات تو عام طور پر ثابت ہوتی ہے۔ کہ ہر ایک اوزار فاعل کی مدد کے واسطے ہوتا ہے۔ اگر فاعل نہ ہو تو اس اوزار سے کوئی کام نہیں کر سکتے

اوزار فاعل کی مدد کے واسطے ہوتا ہے۔ اگر فاعل نہ ہو۔ تو اوزار میں کوئی کام نہیں کر سکتے۔ اسی طرح جب قدر گمان مبنی علم حاصل کر نیکی اوزار میں۔ وہ سب گمان آقا کے واسطے مفید ہو سکتے ہیں۔ جیسے آنکھ سے دیکھتا ہے اور ناسکا یعنی ناک سے سونگھتا ہے۔ اور کھال سے لمس کرتا یعنی کسی چمچ کو چھو کر محسوس کرتا ہے۔ اسی طرح من بھی سب وشئیوں کے معلوم کر نیکی سادھن یعنی اوزار ہے۔ جو انتہ کر ن کہلاتا ہے۔ اور سب وشئیوں کے جاننے کی واسطے اوزار ہے۔ نہ کہ سب وشئیوں کو جاننے والا ہے۔ اسی طرح پر گیا تا یعنی عالم کی ہستی کو من کا ہونا نہیں کر سکتا۔ اگر من کو چتین مانا جائے کوئی اندرونی اوزار نہ تسلیم کیا جاوے۔ تو وہ آتما کا دوسرا نام ہے صرف نام کا فرق ہے۔ اصل میں کچھ فرق نہیں رہتا۔ آتما نہ کہو من کہہ لو۔ بات ایک ہی ہے۔ لیکن اس حالت میں من جو انتہ کر ن ہے۔ یعنی اندرونی اوزار ہے۔ اسکی جگہ کو تو ایم کر دے۔ اگر کہو کہ گمان کے سادھن میں انتہ کر ن کے ہونیکے کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو ایسے ہی روپ وغیرہ کے دیکھنے میں جو اس آنکھ وغیرہ سادھن مانے جاتے ہیں۔ انکی کیا ضرورت ہے۔ اس کے نہ ماننے سے کل اندریوں کی ہستی فضول ہو جائیگی۔ جو بالکل بیدلیل ہے۔ اسواسطے آتما کا ماننا لازمی ہے۔ اور من کو چتین ماننے سے صرف نام کا فرق رہتا ہے۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

नियमप्रबन्धनिर्मुक्तः ॥१८॥

ارکتھ۔ اگر کوئی شخص یہ کہے۔ کہ روپ وغیرہ کے محسوس کر نیوالے آنکھ وغیرہ واسطوں کا ہونا تو ضروری ہے۔ لیکن شکہ وغیرہ کے محسوس کر نیوالے انتہ کر ن کی کوئی ضرورت نہیں۔ وہ بغیر سادھن یعنی اوزار کے ہی محسوس ہوتے ہیں۔ ایسا قاعدہ ہے۔ تو یہ قاعدہ بالکل انومان کے خلاف ہے۔ انومان کے خلاف کہنے کا مطلب یہ ہے کہ انتہ کر ن پر تیکش تو ہیں نہیں صرف انومان سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ قاعدہ بھی کہ بغیر اوزار یعنی انتہ کر ن سادھن کے شکہ وغیرہ محسوس ہو سکتے ہیں۔ پر تیکش نظر نہیں آتا۔ انومان کیا جاسکتا ہے۔ لیکن رشی کہتے ہیں۔ ایسا انومان چوبھی

نہیں سکتا۔ کیونکہ روپ وغیرہ سے علیحدہ شکہ وغیرہ شے نہیں۔ ان کے معلوم کرنے کے واسطے انتہ کرنا کا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ شکہ وغیرہ کس اندر سی کاوش سے تسلیم کئے جاویں۔ جس طرح آنکھ سے ہذا کا علم نہیں ہوتا۔ اس واسطے دوسرا اوزار ہاک میٹی فوت شمار تسلیم کی جاتی ہے۔ سی طرح آنکھ اور ناک سے رمل کا علم نہیں ہوتا۔ اس واسطے علیحدہ جو اس رسائی میں صیغہ تسلیم کی جاتی ہے۔ سی طرح ہاتی جو اس کو سمجھو۔ اور آنکھ وغیرہ پانچوں جو اسوں سے شکہ وغیرہ کا علم نہیں ہوتا۔ اس واسطے ان سے علیحدہ کسی اوزار سے ہوگا۔ وہ گیان کے ایک ساتھ نمونے کے نشان سے معلوم ہوتا ہے۔ جو شکہ وغیرہ کے معلوم ہونیکا اوزار ہے۔ اسکا نشان ایک وقت میں دو قسم کے گیان کا پیدا ہونا ہے۔ اس کا ہر ایک اندر سی یعنی جو اس کیساتھ تعلق ہے۔ جسکے نمونے سے ایک وقت میں دو قسم کا گیان نہیں پیدا ہوتا۔ اور یہ جو کہا گیا ہے۔ کہ آتما کی ثابت کرنیوالی دلائل من کو ثابت کرتی ہیں۔ یہ بالکل سببیل ہے۔ کیونکہ یہ اعتراض پیدا ہوتے ہیں۔ کیا یہ جسم وغیرہ کسی مجموعہ سے علیحدہ نتیجہ ہے۔ یا انتیہ ہے۔ یہ شک کیوں ہوا۔ اسوجہ سے کہ اب دونوں حالتوں کا ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ جو چیز موجود ہو وہ وہی قسم کی ہوتی ہے۔ نتیجہ ہوا یا انتیہ اس شک کو دور کرنے کیواسطے کہ آتما انتیہ ہے یا انتیہ ہے۔ اگلے سورتوں میں بحث کرنے میں

पूर्वाभ्यस्तस्मृत्वनुवन्धात् जातस्यार्थ
भयप्रोफसम्प्रतिपत्तेः ॥ १६ ॥

ارتھ۔ پہلے جنم کے ابھیاس یعنی بار بار کرنے سے جو پیدا شدہ لڑکے کے دل میں خوشی ڈر اور شوک یعنی رنج پیدا ہوتا ہے۔ اس سے آتما کا جنم سے پہلے اور شریر وغیرہ سے علیحدہ ہونیکا انومان ہوتا ہے۔ کیونکہ اس جنم میں تو اس نے انکے اسباب کو معلوم نہیں کیا۔ اور بغیر اسباب یعنی کارن کے کوئی کام ہو نہیں سکتا۔ اب پیدا ہوتے ہی بھوک کے سبب سے لڑکارونے لگتا ہے۔ جب ماما اس سے علیحدہ ہو تب بھی اکثر روتا ہے۔ اور جب ماما نے دودھ پلایا۔ تھٹ چپ ہو جاتا ہے۔ بعض دفعہ کسی چیز کو دیکھ کر ہنس پڑتا ہے۔ اور خوفناک چیز کو دیکھ کر ڈرنے اور کانپنے لگتا ہے۔ ان سلسلہ سی باتوں کے دیکھنے سے صاف پتہ لگتا ہے۔ کہ ان اسباب کو پہلے ہی

جانتا ہے جس سے آتما کا جسم سے علیحدہ اور انتہہ ہونا صاف ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ
 نیکی کی بھیجی ہوئی چیز کے تو سہرتی اور پادداشت کا ہونا ممکن نہیں۔ اور لٹکے نے
 پہلے انکے اسباب کو اس جنم میں دیکھا بھی نہیں۔ اور بغیر اس بات کے علم کے کہ ترننگ
 چیز سے ڈر لگتا ہے۔ اور بدن میں لڑہ آتا ہے۔ ان حرکتوں کا ہونا محال ہے۔ اس
 سے پہلے جنم کا بھیجاس یعنی بار بار دیکھنے کا ہی عین ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اس
 پہلے جنم میں اس سے پہلے جنم کی عادت کا انوان ہوتا ہے۔ جس سے آتما کا منتہ ہونا
 صاف طور پر ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ سلسلہ سے ایک جنم میں پہلے جنم کا اور اس سے
 پہلے جنم کا غرضیکہ آتما کا آغاز نہیں معلوم ہوتا۔ جبکہ آغاز نہ اس کا انجام بھی نہیں
 ہوتا۔ کیونکہ ایک کنارہ والا دریا یا ایک عدد والی کوئی چیز نظر نہیں آتی۔

سوال۔ آتما پیدا شدہ ہے۔

جواب۔ آتما کی پیدائش ماننے والوں سے یہ سوال ہوتا ہے کہ آتما شریر کے
 ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ یا اس سے پہلے یا اس کے بعد۔ اگر کہو شریر سے پہلے پیدا
 ہوتا ہے۔ تو اسکا پادان کا دن کیا ہے۔ کیونکہ ہر ایک پیدا شدہ درمیہ کا پادان کلن
 لازمی ہے۔ دوسرے اس میں دلیل کوئی نہیں کہ بغیر پادان کا دن یعنی علت ماری
 کے کوئی درمیہ پیدا ہو سکے۔ اگر کہو شریر کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سو تو میں
 جو اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ اس کو خوشی ڈر اور رنج کا ہونا ناممکن ہے۔ اس
 واسطے آتما کی پیدائش کسی حالت میں بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

سوال۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کہ بغیر پادان کا دن کے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی
 جس طرح گورد کے پیدائش سے چیلے کو گیان پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بغیر پادان
 کا دن کے آتما بھی پیدا ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ دلیل متاری بالکل غلط ہے۔ کیونکہ گیان گن ہے جو کہ اپنے
 گنی سے دوسرے میں جا سکتا ہے۔ لیکن آتما درمیہ ہے۔ کوئی ایسی مثال دو
 جہاں کوئی درمیہ بغیر پادان کا دن کے پیدا ہو گیا ہو۔

سوال۔ درمیہ کس کو کہتے ہیں۔

جواب۔ جو ہر کو جس کی تعریف یہ ہے کہ جس میں گن حرکت اور پادان کا دن

ہونے کی طاقت ہو۔ اس پر معترض اعتراض کرتا ہے۔
॥ २०० ॥
पञ्चादिषु प्रबोधसंमीलनविकारवन्धकारः ॥

ارکتھ۔ جس طرح پیدا شدہ کنول کے پھول میں کھلنے اور پھر مردہ ہو جانیکا وکار
 ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی لڑکے کو خوشی ڈر اور رنج قسوس ہوتا ہے۔ اس سے
 آتما کا نیتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ معترض کے اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ
 اس مثال میں نہ تو تعلق ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور نہ ہی افتلاف ہے۔ جس سے
 ساد معرم اور بید معرم دونوں طرح سے یہ مطلب کو ثابت نہیں کر سکتی۔
 اور اس مثال سے خوشی وغیرہ کے اسباب کی تردید نہیں ہو سکتی۔ یعنی جو
 قسوس شدہ چیزوں کے یاد آنے سے جو آتما میں خوشی وغیرہ ہوتی ہے
 پھول کے کھلنے اور پھر مردہ ہونے کی مثال سے اس کی تردید نہیں ہو سکتی۔
 جس طرح اور انسانوں میں یادداشت کی وجہ سے کسی اچھے کام کے یاد آنے
 پر خوشی اور رنج دینے والے کام کی یاد آنے سے رنج ہوتا ہے۔ ایسے ہی
 بالک یعنی لڑکے میں سمجھنا چاہیے۔ کنول کے پھول میں سہا وغیرہ سے کھلنے کے
 اسباب ہیں۔ اس سے خوشی کے اسباب کی کس طرح پر تردید ہو سکتی ہے۔
 اور کنول وغیرہ جس سبب سے کھلتے اور مرجھاتے ہیں۔ اس کا ذکر الگے سورت

میں کرتے ہیں۔
नोष्णशीतवर्षाकालमिमितत्वात् ॥ २१ ॥
पञ्चात्मकविकारगामः ॥ २२ ॥

ارکتھ۔ جو کنول کے پھول کے وکاروں کی مثال آتما کی خوشی سے دیگئی ہے
 وہ صحیح نہیں۔ کیونکہ پھول وغیرہ پانچ بھوتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں وکار
 سردی گرمی برسات وغیرہ موسموں کے سبب سے ہوتے ہیں۔ اور انسان
 کی خوشی وغیرہ موسموں کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ موسموں کے قاعدہ سے
 علیحدہ خوشی وغیرہ کے سامان کے سبب سے ہوتے ہیں۔ اس واسطے یہ مثال
 بیدیل ہے۔ کیونکہ موسم خواہ کیسی ہو۔ لیکن جب تک خوشی کا سامان جسکو
 پہلے بھوگ نہ چکے ہوں۔ سامنے نہ آئے۔ اور اس سے پہلے بھوگ میں جو جھگ
 ہوا تھا۔ اس کے یاد آنے ہی سے خوشی وغیرہ ہوتی ہے۔ اس واسطے جب تک

یادداشت یعنی سمرتی نہ ہو تب تک مسمرن کا ہونا ممکن نہیں۔ اور جب تک آتما پہلے موجود نہ مانا جاوے۔ تب تک سنسکاروں کا ہونا ممکن نہیں۔ اس واسطے آتما کو نیتہ ہی ماننا صحیح ہے۔ اس پر ایک اور دلیل بھی دیتے ہیں۔

॥ २२ ॥ स्वेच्छायाऽपि सत्त्विकात् स्वस्वभावत्वात् ॥

ارکھتہ۔ اسی وقت پیدا ہوا ارکا جو دودھ کی خواہش کرتا ہے۔ اور والدہ کے گھٹنوں کو منہ میں بیٹے ہی دودھ پینے لگتا ہے۔ اس سے عداوت انومان ہوتا ہے۔ کہ یہ عادت اس کی پچھلے جنم سے چلی آتی ہے۔ ورنہ جب تک کوئی بات جیو کو سکھائی نہ جاوے۔ تب تک جیو کو اس بات کا گمان ہی نہیں ہوتا۔ جس طرح اس جنم میں لوگ ابھیاس یعنی عادت کی وجہ سے کچھ کھ لگنے پر کھانسی کو شش کرتے ہیں۔ صرف اس وجہ سے کہ وہ جانتے ہیں۔ کہ خوراک کھانے سے بھوک کی بیماری دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح چھوٹا لڑکا بھی پہلے جنم کے ابھیاس سے دودھ پینے کو بھوکہ کا علاج سمجھ کر والدہ کی پستان سے دودھ پینے لگتا ہے۔ اس قسم کا بار تاؤ بغیر پہلی عادت کے ممکن نہیں معلوم ہوتا۔

سوال۔ کیا جیو کو بغیر عادت کے کسی کام کے کر نیکا علم از خود حاصل نہیں ہوتا سب باتوں کے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

جواب۔ چونکہ جیو آتما کا علم محدود ہے۔ اس واسطے جیو آتما کو دو ہی طرح سے از خود علم ہوتا ہے۔ یا تو پر تیکش دیکھنے سے یا سمرتی یعنی پہلے کی یادداشت سے اس کے سوا بڑے کسی بات کو جیو آتما بغیر سیکھنے کے معلوم نہیں کر سکتا۔ سوال۔ انومان وغیرہ کے ذریعہ سے بھی تو بغیر سیکھنے کے علم حاصل ہو جاتا ہے۔ تو پھر یہ کہنا کہ پر تیکش اور سمرتی کے سبب سے علم حاصل ہوتا ہے۔ کس طرح صحیح مانا جاوے۔

جواب۔ انومان تو پر تیکش کا محتاج ہونے سے پر تیکش کے اندر ہی آ جاتا ہے اور شہد دوسرے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس واسطے وہ سیکھنے میں شامل ہے سوال۔ جبکہ ہم پہلے جنم کے ہونے سے ہی منکر ہیں۔ تو پھر ب جنم کا ابھیاس یعنی عادت سادہ یعنی ثبوت کی محتاج ہے۔ تو اس دلیل سے جیو آتما یعنی

روح کا منیتہ ہونا کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی معتبر آدمی کسی کی ضمانت نہیں کر سکتا۔ ضمانت دینے کے واسطے اپنا معتبر ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح محتاج ثبوت دلائل سے کسی چیز کا ثابت ہونا ممکن نہیں۔

جواب۔ پہلے حیثیوں کی ہستی ثبوت کی محتاج نہیں۔ بلکہ مسلمہ ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی میں علمی و عقلی بہت سے ثبوت جو پوزیٹو کی تحقیقات کے موقع پر آگے پیش ہو گئے۔ اور جبکہ کل جیو قدرتی طور پر ایک قسم کے ہیں اور ان میں تعلیم کی وجہ سے بہت قسم کی تفریق ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کوئی جیو بنیہ تعلیم کے علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن طالب علموں کی حالت میں عجیب قسم کے فرق معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کو جو پڑھایا جاتا ہے وہ نہ یاد ہوتا ہے۔ نہ سمجھ میں آتا ہے۔ دوسرے کو جس قدر پڑھایا جاوے۔ اسی قدر سمجھ میں آتا ہے۔ تیسرا پانچ حرف پڑھتا اور تیس حرف سمجھ جاتا ہے۔ اس تفریق کی وجہ سوائے پہلے جنم کے کبھی اس یعنی عادت کے دوسری نہیں ہو سکتی۔ معترض اس دلیل کی تردید کرتا ہے۔

अथ सोऽयस्कान्ताभिगमनवतदुपसर्षणम्॥

॥ २३ ॥

ارکھتہ۔ جس طرح چمک پتھر اپنی سنگ مقناطیس کے نزدیک رکھا ہوا ہوا بنیہ پہلے کے ابھیاس یعنی عادت کے اس طرف چلا جاتا ہے۔ اس بوجہ سے میں نہ تو سمرتی موجود ہے۔ اور نہ ہی عادت ہے۔ اسی طرح لڑکا بھی بغیر سمرتی اور ابھیاس کے دودھ کی خواہش کرتا ہے۔ اور کچھ لڑکا دودھ کی خواہش سے گائے کے تھن کے نزدیک جاتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہوتا کہ گوتم جی اگلے سوتر میں دیتے ہیں۔

आन्यत्र प्रकृत्यभावात् ॥ २४ ॥

ارکھتہ۔ چونکہ لڑکا والدہ کے پستان سے دودھ کے واسطے کوشش کرتا ہے۔ کسی دوسرے عضو سے نہیں۔ اور کچھ لڑکا بھی گائے کے تھنوں میں دودھ کے واسطے چٹتا ہے۔ کسی دوسرے انگ سے نہیں چٹتا۔ لیکن لڑکے کی

حالت نہیں۔ اس سے سنگ مقناطیس سے چپٹے کی حرکت ہوتی ہے۔ مقناطیس کا جو حصہ نزدیک ہوگا۔ اس میں چپٹ جائیگا۔ اس واسطے یہ دلیل صحیح نہیں۔ کیونکہ بڑا درجین میں بھی فرق ہوتا ہے۔ کہ جذبہ کے کام بل کسی قاعدہ کے چلتے ہیں۔ اور چٹین کا ہر ایک کام باقاعدہ اور مطلب کو پورا کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ اس واسطے جہاں سے دودھ ملتا ہے۔ اور کھجور کی بیماری دور ہوتی ہے وہیں پرچٹین جو آتما کا کام کرتا ہے۔

سوال۔ جبکہ کچھڑے اور وہنے کی ایک سی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی وہ گلو کی تھنوں کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ سنگ مقناطیس کی طرف۔ تو کچھڑے میں کچھلی حادث کی مرقی ماننا ہیہ لیل ہے۔

جواب۔ چونکہ حرکت دو قسم کی ہے۔ ایک پرورتنی دوسری گرنا دچلنا وغیرہ اس واسطے کچھڑے میں تو پرورتنی ہوتی ہے۔ اور وہنے میں صرف کشش کی وجہ سے چلنا ہوتا ہے۔ اس واسطے یہ مثال ٹھیک نہیں۔ سوال۔ پرورتنی کسے کہتے ہیں۔

جواب۔ جو حرکت راگ دولیش کے سبب شری زبان اور عقل کے ملاپ سے ہوتی ہے۔ وہ پرورتنی کہلاتی ہے۔ اور راگ دولیش پہلے کھوگ کی سمرتنی سے ہوتے ہیں۔ اس واسطے راگ کے سبب سے جو حرکت ہوگی۔ اس میں پورب کے سنگار کا انومان ہوگا۔ اس پر ہما تھا گو تم جی دلیل دیتے ہیں۔

वीरगजमादशनात् ॥ २५ ॥

ارکھتہ۔ آتما کے نتیجہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے۔ کہ جو جاندار پیدا ہوتا ہے۔ وہ خواہش والا پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح ہر ایک لڑکا کچھڑا کھوکھو کہہ کر بیماری کو دور کرنے کے واسطے دودھ پینے کی خواہش رکھتا ہے۔ پرندے دانہ چلنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ غرضیکہ ہر ایک پُرانی دکھ کے دور کرنے والی چیزوں کی خواہش رکھتا ہے۔ اور یہ خواہش بغیر پہلے محسوس کرنے کے نہیں ہو سکتی۔

سوال۔ راگ یعنی خواہش کسے کہتے ہیں۔

جواب۔ آتما کے انوکول۔ پدارتھوں کے حاصل کرنے کے علم سے جو چیت میں حرکت ہوتی ہے۔ وہ راگ یعنی محبت کہلاتی ہے۔ اور آتما کے انوکول کا علم محسوس کرنے سے ہوتا ہے۔ اس واسطے آتما کو نیتہ ماننا چاہیے۔ اس پر معترض اعراض کرتا ہے۔

सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तद्वत्सिः॥२६॥

ارکھتہ۔ جس طرح گھڑا سو اپنی صفات کے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کسی پورے سنسکار یعنی عادت کی سمرتی کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آتما بھی مع خواہش وغیرہ اپنے گنوں کے پیدا ہوتا ہے۔ اس واسطے آتما کے نیتہ ہونے میں خواہش وغیرہ کی دلیل دینا صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ خواہش بغیر کسی سنسکار یا عادت کی سمرتی کے بطور صفت آتما کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ اس پر ہاتھ آتا گوتم جی جواب دیتے ہیں۔

नसंक्षुब्धमनिमित्तत्वादागादी नाम॥२७॥

ارکھتہ۔ معترض نے جو کہا۔ کہ راگ یعنی خواہش وغیرہ صفات آتما کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ راگ وغیرہ کی پیدائش کا سبب سنکپ یعنی من کے خیالات ہیں۔ اس کا مطلب جس طرح گھڑے وغیرہ کا یہ چیزوں کی صفات ہر وقت ان کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ اسی طرح آتما میں ہر وقت راگ یعنی خواہش نظر نہیں آتی۔ بلکہ وہ خواہش من کے خیالات سے پیدا ہوتی ہے۔ اور من کے خیالات میں اندریوں کے وحشیوں کے سبب سے جو سنسکار ہر وقت جمع ہوتے رہتے ہیں۔ وہی آگے کو یاد آکر خواہش وغیرہ کی پیدائش کا سبب ہوتے ہیں۔

سوال۔ سنکپ پیدا شدہ ہے یا نیتہ ہے۔

جواب۔ سنکپ پیدا شدہ ہے۔

سوال۔ سنکپ کی پیدائش کا کیا سبب ہے۔

جواب۔ پہلے محسوس کئے ہوئے وحشیوں کا چتین یعنی خیال کرنا۔

سوال۔ آتما یعنی روح کیا چیز ہے۔

جواب۔ گیان اور پر تین یعنی علم و حرکت و وظائف کے مجموعہ دے لطیف و دبیبہ کا نام جنتا ہے۔

سوال۔ آتما کو اگر نہ مائیں۔ صرف مادے کی صفت ہو مان لیں۔
تو کیا ہرج و مرج ہوگا۔

جواب۔ اس وقت موت اور سہستی کا ہونا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ گیان جب مادے کا گن ہے۔ تو وہ مادے کی موجودگی میں علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ اب جسم کی سہستی کی تحقیقات ختم کر کے اور نئی آتما کو ثابت کر کے جسم کے متعلق بحث کرتے ہیں۔

اب جسم کی یریکٹا شروع کرتے ہیں۔ کہ آیا جسم ایک بھوت سے بنتا ہے۔ یا پانچ بھوتوں سے

पार्थिवं गुणान्नरोपलब्धः ॥ २८ ॥

ارکھتہ۔ چونکہ انسان کے جسم کو لوگ پانچ بھوتوں کا بنا ہوا کہتے ہیں۔ لیکن اس میں یہ شک رہتا ہے۔ کہ پانچوں بھوت برابر ہیں۔ یا کوئی بھوت خصوصیت کے ساتھ زیادہ بھی ہے۔ اس کے جواب میں ہماگنٹا گوتم جی کہتے ہیں۔ کہ پرتھوی یعنی مٹی جسم کا اُپادان کارن یعنی علت مادی ہے۔ اگنی جل وغیرہ شریہ کے اُپادان کارن نہیں۔ بلکہ بھرت کارن ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم میں جل وغیرہ کے گن بہنا وغیرہ نہیں پائے جاتے۔ بلکہ پرتھوی یعنی زمین کی بھوس ہونا و بودار ہونا معلوم ہوتے ہیں۔ جس سے کہنا پڑتا ہے۔ کہ جسم خاک سے بنتا ہے۔

سوال۔ یہ بود وغیرہ زمین کے گن نہیں۔ بلکہ مرکب کے گن ہیں۔

جواب۔ اگر جسم کے سوکھ جانے پر بود وغیرہ نہ رہتے صرف رہونے کی حالت میں رہتے۔ تو مرکب کا گن کہہ سکتے تھے۔ لیکن جبکہ سوکھے ہوئے میں بھی بود ہوتی ہے۔ تو بود زمین کا ہی گن ہے۔ اور پرتھوی کا گن گندہ یعنی بود ہی تسلیم کیا گیا ہے۔

سوال۔ کیا ہوا۔ جل اگنی وغیرہ کے بنے ہوئے جسم نہیں ہوتے۔ صرف پرتھوی

کے بنے ہوئے ہی ہوتے ہیں۔
جواب۔ باپو جل انگنی پردمان شریر بھی ہوتے ہیں۔ لیکن وہ دوسرے
 لوگوں میں ہوتے ہیں۔ یہ بات شبد پرمان سے معلوم ہوتی ہے۔
سوال۔ کیا یہاں جسم میں صرف پرکھوسی کا نتو ہی ہوتا ہے۔ جل وغیرہ
 بالکل نہیں ہوتے

جواب۔ جل وغیرہ سب چیزیں کھوڑی ہوتی ہیں۔ اور پرکھوسی کا فاصلہ
 زیادہ حصہ ہوتا ہے۔ اس واسطے جسم کو پرکھوسی کا بنا ہوا کہتے ہیں۔ اس پر
 ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

श्रुति प्रमाणार्थ ॥ २४ ॥

ارکھو۔ شرتی یعنی وید کے پرمان سے بھی شریر کا پارکھو یعنی مٹی سے
 بنا ہوا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ وہ شرتی یہ ہے۔ کہ میں سورج کو تیری
 آنکھ سنتا ہوں۔ اور اس کے آخیر میں یہ کہا ہے۔ پرکھوسی کو تیرا شریر
 یعنی جسم سنتا ہوں۔ علاوہ اس کے جہاں بکیر دید کے آخیر میں یہ بتایا ہے
 کہ جسم آخر جسم یعنی خاک ہو جاتا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ
 جسم خاک سے بنا ہے۔ کیونکہ جو جس سے بنا ہے۔ وہ اسی میں ناش ہو کر
 شامل ہوتا ہے۔ اور ناش کے معنی بھی اپنے کارن یعنی علت میں شامل
 ہونا ہے۔ اس واسطے جسم کو خاکی ہی ماننا کھیک ہے۔ اور عنصر اس کے ایلان
 کارن نہیں ہیں۔ اب جسم کی تحقیقات ختم کر کے اندریوں کی تحقیقات شروع
 کرتے ہیں۔

कृष्णसारे सत्युपलम्भाद्यतिस्थि चोपमात संशयः ॥ ३० ॥

ارکھو۔ آنکھ میں جو کالے رنگ کا ڈیلا ہے۔ اس کی موجودگی میں چیزیں نظر
 آتی ہیں۔ اور نہ موجود ہونے پر چیزیں نظر نہیں آتی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا
 ہے۔ کہ یہ کالے رنگ کا گول ڈیلا ہی آنکھ ہے۔ اور یہ ڈیلا عنصر کا بنا
 ہوا ہے۔ اس واسطے اندری یعنی حواس عنصر کا بنا ہوا ماننا پڑے گا۔

لیکن اندری جب اپنے خانہ سے علیحدہ ہو کر چیز سے تعلق پیدا کرتی ہے اور اس تعلق سے اس چیز کا گیان ہوتا ہے۔ جس سے اندری کا لافود ہوتا اور عنصروں کا بنا ہوا نہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کالا ڈیل تو آنکھ کے اندر ہی رہتا ہے۔ باہر نہیں جاتا۔ اور باہر جا کر جو چیز سے تعلق پیدا کر کے اس کا گیان حاصل کرتی ہے۔ وہ اندری اس کالے ڈھیلے سے علیحدہ ہے۔ یہ انومان ہوتا ہے۔ اس واسطے اندریوں کے بھوتک یعنی عنصروں سے بنا ہوا ہونے کا اور بھوتک یعنی عنصروں سے نہ بنا ہوا ہونے کا خیال پیدا ہو کر یہ شک ہوتا ہے۔ کہ آیا اندری یعنی جو اس پنج بھوتوں یعنی عنصر خمسہ سے بنے ہیں۔ یا وہ علیحدہ ہے۔ عنصروں سے نہ بنے ہونے کی دلیل اگلے سوٹریں بیان کرتے ہیں۔

महदणुग्रहणात् ॥ ३२ ॥

ارکھ۔ کالے ڈھیلے سے اندری علیحدہ چیز ہے۔ کیونکہ کالا ڈیل باہر جا کر گھرے وغیرہ چیزوں سے تعلق پیدا نہیں کرتا۔ وہ آنکھ کے ٹولک یعنی خانہ کے اندر ہی رہتا ہے۔

سوال۔ اگر ہم ایسا مانیں۔ کہ بغیر اندری کے وہاں گئے ہی پر تیکش ہو جاتا ہے۔ تو کیا اعتراض ہوگا۔

جواب۔ اگر اندری اور چیز کے تعلق کے بغیر ہی پر تیکش ہونا تسلیم کیا جاوے۔ تو بغیر دیکھے ہی چیزوں کا پر تیکش ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ آنکھ کا کالا ڈیل اندری نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ بھی ہے۔ کہ عنصروں کی بنی ہوئی چیزوں کا یہ قاعدہ ہے۔ کہ وہ جس قدر حد میں ہوتی ہیں۔ ان کا اثر بھی اسی طرح محدود ہوتا ہے اور بھوتک یعنی جو عنصروں سے نہ بنا ہو۔ وہ لا محدود ہوتا ہے۔ اُسے چھوٹے اور بڑے جسم میں رہنا یکساں ہے۔ چونکہ آنکھ چوٹی اور بڑی ہر قسم کی چیزوں کو احاطہ کرتی ہے۔ اس واسطے وہ عنصروں کی بنی ہوئی نہیں۔

سوال۔ کیا آنکھ سب چھوٹی بڑی چیزوں کو احاطہ کرتی ہے۔ یہ تو خلاف

دافو ہے۔

جواب۔ چوٹے چوٹے سرسوں کے دانوں اور پہاڑ کو اسی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ جس سے آنکھ کا لا محدود ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چوٹے ڈیلے کا اتنے بڑے پہاڑ پر احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ جب تک کہ پہاڑ وغیرہ کو احاطہ اور اندری کو محیط نہ مانا جاوے۔ اس طرح بڑی و چوٹی چیزوں کے گمان سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اندری کھوتک نہیں۔ یہاں تک اعتراض ہو چکے لگے سوترون میں اس کا جواب ہے۔

॥ ३२ ॥ अथ सन्निवृत्ति विज्ञानतदुपायम् ॥

ارکھ۔ آنکھ چونکہ تیج کی اندری ہے۔ اس واسطے آنکھ کی کرنیں تیج کی کرن سے مل کر اس چیز کے ساتھ تعلق پیدا کرتی ہے۔ جس سے چوٹے و بڑے پار تعلق کا پرتیکش ہوتا ہے۔ جیسے چراغ چھوٹا ہے۔ لیکن اپنی کرنوں سے مکان کے اندر کی چیزوں سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ اس طرح آنکھ بھی چیزوں سے تعلق پیدا کرتی ہے۔ جس طرح پردہ میں رہنے والی چیزوں کا تعلق چراغ کی روشنی سے نہیں ہوتا۔ ایسے ہی پردہ میں رہنے والی چیزوں کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی اس واسطے آنکھ تیج یعنی اگنی سے بنی ہوئی ہے۔ اور اگنی کھوت یعنی عنصر ہے۔ اس واسطے آنکھ کھوتک یعنی عنصر سے بنی ہوئی ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے۔ اس پر معترض اعتراض کرتا ہے۔

॥ ३३ ॥ तदनुपलवधिरहेतुः ॥

ارکھ۔ آنکھ کی کرن اور چیز کے خاص تعلق کو گمان ہونیک سبب کہنا بیدلیل ہے۔ کیونکہ کرن کا ہونا ہی ثابت نہیں ہوتا۔ کرن کے نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے۔ کہ روشنی میں دو صفت ہوتی ہیں۔ ایک پر کاش دوسری گرمی یعنی تیج دو گنوں کا مجموعہ ہے۔ ایک روپ دوسرے سپریش اور بڑا اور دوسری چیزوں سے تعلق ہونے سے اس کا علم ہوتا ہے۔ اگر آنکھ میں کرنیں ہوتیں تو چراغ کی کرنوں کے موافق اس سے گرمی اور روشنی کا اظہار ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ آنکھ کی کرنیں ہی نہیں۔ جو چیز ہو نہیں۔ وہ کسی

کا سبب کس طرح ہو سکتی ہے۔ اس واسطے آنکھ کی کرنوں سے پرتیکش
ہونے کی دلیل دی گئی ہے۔ وہ صیح نہیں۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔

**मानुषीयमानसप्रत्यक्षतीऽनुपलब्धिर्मात्र
हेतुः ॥ ३४ ॥**

ارکھتہ۔ جو چیز انومان پر مان سے ثابت ہو جاوے۔ اس کے پرتیکش نہ ہونے
سے مستثنیٰ سے انکار کرنا صحیح نہیں۔ جس طرح چاند کی دوسری طرف یا زمین
کے نیچے کا حصہ ہمیں نظر نہیں آتا۔ لیکن اُس کا نفی ہونا کوئی عقائد بھی تسلیم
نہیں کر سکتا۔ جس طرح چاند کی دوسری طرف کا حصہ اور زمین کا نیچے کا
حصہ انومان سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح بغیر دیکھے پہلے بنائے ہوئے دلائل
سے آنکھ کی کرنوں کا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ آنکھ کا کرنوں کا مجموعہ ہونے
سے چوٹے بڑے پدارتھوں کا معلوم کرنا ثابت ہوتا ہے۔ اس پر ایک اور
دلیل دیتے ہیں۔

द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चोपलब्धिनियमः ॥ ३५ ॥

ارکھتہ۔ دربیہ یعنی جو ہر گن یعنی عرض ان کے صفات کے مجید یعنی اختلاف سے
معلوم ہونے کا نیم ہے۔ بہت سے دربیہ پرتیکش ہو سکتے ہیں۔ بہت سے نہیں
جو چیزیں بہت چوٹی ہیں۔ ان کا پرتیکش نہیں ہو سکتا۔ جیسے پرمانو۔
سوال۔ اگر آنکھ اندری کرن کا مجموعہ ہے۔ تو پرتیکش نہ ہونے کا سبب
کیا ہے۔

جواب۔ چونکہ پرتیکش ہونے کے واسطے دربیہ کا بہت یعنی بڑا ہونا اور
اس کے گنوں کا دھرم مندروں کے گہن کرنے کے لائق ہونا ضروری ہے جو
دربیہ بڑا اور اس کے گن ظاہر ہوں۔ اس کا پرتیکش ہوتا ہے۔ دوسروں
کا نہیں۔ سب دربیوں کے پرتیکش ہونے کا نیم نہیں۔ جیسے پرمانوں پرتیکش
نہیں۔ ایسے ہی چکش و اندری بھی پرتیکش نہیں ہوتی۔

अनेकद्रव्यसमवायाद्दृष्टपावशेषाच्चरूपो

पलब्धिः ॥ ३६ ॥

ارکھتہ۔ گن دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو آنکھوں سے نظر آتے ہیں۔
 دوسرے جو آنکھوں سے نظر نہیں آتے۔ پہلی قسم کے گن کے واسطے اس
 سوتر میں دشیش کا لفظ دیا ہے۔ جو روپ ملا دے کی وجہ سے مرکب ہونے
 سے بہت پرمان یا بڑا ہوتا ہے۔ اسی کا پرتیکش ہوتا ہے۔ مفرد کارن یعنی
 علت کے روپ کا پرتیکش نہیں ہوتا۔ ایسا ہی اور گنوں کے واسطے سمجھ
 لینا چاہیے۔ یعنی جو مرکب ہونے کی وجہ سے ظاہر ہونے کے قابل ہیں۔ ان کا
 پرتیکش ہوتا ہے۔ اور جو مفرد ہونے کی وجہ سے اس قابل نہیں۔ ان کا پرتیکش
 نہیں ہوتا۔ آنکھ کی کرن مفرد ہونے کی وجہ سے قابل پرتیکش نہیں۔ اس
 واسطے اس کا پرتیکش نہیں ہوتا۔ تیج یعنی اگنی کے صفات ہیں یہ دیکھا
 جاتا ہے۔ کہ کہیں روپ اور سپریش دونوں کا اظہار ہوتا۔ اور کہیں
 سپریش اور کہیں دونوں کا اظہار نہیں ہوتا۔ جس میں روپ سپریش
 دونوں کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی کا پرتیکش ہوتا ہے۔ جیسے سورج کی کرنوں
 کا پرتیکش ہوتا ہے۔ جس میں روپ کا اظہار ہوتا ہے۔ سپریش کا نہیں
 اس کا بھی پرتیکش ہوتا ہے۔ جیسے چراغ کی کرنوں کا۔ اور جس میں سپریش
 کا اظہار ہوتا ہے۔ روپ کا نہیں۔ اس کا بھی پرتیکش ہوتا ہے۔ جیسے گرمی
 پانی میں آگ معلوم ہوتی ہے۔ اس میں آگ کے سپریش کا علم ہوتا ہے
 روپ کا نہیں۔ جس میں روپ اور سپریش دونوں کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس
 کا پرتیکش نہیں ہوتا۔ جیسے آنکھ کی کرنوں کا پرتیکش نہیں ہوتا۔ سوتر
 میں انیک درمیہ کہنے کا یہ مطلب ہے۔ کہ ایک مفرد درمیہ کا پرتیکش نہیں
 ہوتا۔ بلکہ مرکب کا ہوتا ہے۔ یعنی جب تک جو ہر لطیف ہو گا وہ حواسوں
 سے محسوس نہیں ہو سکتا۔ جب کثیف ہوتا ہے۔ تب ہی حواسوں سے محسوس
 ہو سکتا ہے۔

سوال۔ کیا وجہ ہے۔ کہ آنکھ کی کرنیں ظاہر ہونے کے قابل نہیں۔ اس
 سوال کا جواب اگلے سوتر میں دیا ہے۔

॥ १० ॥

कर्मकारित प्रवेन्द्रियाणाम्बुहः पुरुषार्थतन्त्र

الہ فخر۔ چونکہ تمام اندریاں حیو آتما کے کرموں کے سبب سے پھل بھوگنے کے واسطے بنائی گئی ہیں۔ اور اندریوں کی ساری صفات حیو آتما کے ادھین یعنی اختیار میں ہیں۔ مطلب یہ ہے۔ کہ اندریاں بذات خود نہیں بنیں۔ بلکہ پریشمر نے حیوؤں کے کرموں کا پھل بھوگنے کے واسطے یہ جسم اور اندریاں بنائی ہیں۔ اگر کرموں کا بھوگ نہ ہوتا۔ تو ایشمر اندریاں نہ بناتا۔ اس سے اندریوں کا سبب حیوؤں کا کرم ہے۔ اور دہرم اور مہم جو اندریوں کے بننے کا سبب ہے۔ وہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس سے اندریاں بھی ظاہر نہیں ہوتیں اس واسطے چکشو ظاہر نہ ہونے والے تیج کا سروپ ہے۔

سوال۔ چکشو اندری کو کیوں تیج سروپ مانا جاوے۔ جبکہ اس کا اظہار نہیں ہوتا۔ اگر کرم پھل کو کارن مانا جاوے۔ تو چکشو کے ظاہر ہونے سے کرم پھل میں کیا دوش آسکتا ہے۔

جواب۔ چونکہ چکشو بغیر تیج کے کام نہیں کر سکتا۔ اور تیج کے ساتھ مل کر کام کر سکتا ہے۔ گو یا تیج چکشو کا مددگار ہے۔ اور مددگار ہمیشہ موافق گن گنا ہوتا ہے۔ اس واسطے تیج چکشو کے موافق گن والا ہے۔ اور کوئی سوائے تیج کے چکشو کے موافق گن والا نہیں۔ جبکہ چکشو کا کارن مانا جاوے۔ اس واسطے تیج ہی کو چکشو کا کارن ماننا پڑتا ہے۔ اگر چکشو شکتی از خود اپنے گنوں کا اظہار کر سکتی۔ تو حیو آتما کے اختیار میں کیا رہتا۔ اس واسطے چکشو تیج سروپ ہی ہے۔ اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔

अव्यभिचारश्च प्रतिधातोमीति सधर्मः ॥ ३८ ॥

ارکھتو۔ پردہ کے آجانے سے خاص دربیہ یعنی اشیا میں اندری یعنی حواس کی طاقت رک جاتی ہے۔ اور پردہ کے ہونے پر رک جانا بھو تک یعنی عنصروں کی بنی چیزوں کا دہرم ہے۔ اور جو بھو توں کی بنی ہوئی چیزیں نہیں۔ وہ پردہ سے رک بنیں سکتیں۔ جب ایک چیز اور آنکھ کے درمیان میں کوئی دوسری بھو تک چیز آ جاتی ہے۔ تو اس سے آنکھ کے دیکھنے کی طاقت رک جاتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے۔ کہ آنکھ عنصروں کی بنی ہوئی ہے۔

(سوال) شیشہ وغیرہ چیزوں کے درمیان میں آجائے سے بھی آنکھ کی طاقت نہیں روکتی۔ اس واسطے آنکھ کو عینوں کی بنی ہوئی آواز سمجھ نہیں۔ (جواب) شیشہ وغیرہ صاف چیزیں تو لیمپ وغیرہ کی روشنی کو بھی نہیں روک سکیں۔ اس واسطے یہ دلیل قبیح ہے کہ بھوتنگ روشنی جس پردہ سے روکتی ہے۔ اسی پردہ سے اندریوں کی طاقت ٹک جاتی ہے۔ جس لئے اندریوں کا بھوتنگ ہونا صاف معلوم ہوتا ہے۔ اب اور دلیلوں سے بھی آنکھ کا نتیجہ روپ ہونا ثابت کرتے ہیں۔

**मध्यमिनीलका प्रकाशानुपलब्धिवनद
नुपलब्धिः ॥ ३६ ॥**

(اگرچہ) جس طرح دوپہر کے وقت سورج کی روشنی سے دیکر کرم شب تاب کی روشنی معلوم نہیں ہوتی۔ یا ستاروں کی روشنی کا علم نہیں ہوتا۔ اب یہ کہنا تو ٹھیک نہیں کہ کرم شب تاب میں روشنی نہیں۔ یا ستاروں میں روشنی نہیں۔ اسی طرح آنکھ کی کریم بھی نظر نہیں آتیں۔ لیکن ان کی ہستی سے انکار کرنا غلطی ہے۔ اس پر ستر عرض اور اعتراض کرتا ہے۔

नराशक्यनुपलब्धिः ॥ ४० ॥

(اگرچہ) کرم شب تاب یا ستارہ کے موافق آنکھ کی روطنی کا جو درخشاں یا مثال دیا گیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ روشنی اگر دن کو نظر نہیں آتی۔ تو رات کو تو نظر آتی ہے۔ اور آنکھ کی روشنی دن کو نظر آتی ہے نہ رات کو۔ اس واسطے جو کسی کال میں نظر نہ آئے۔ اس کی ہستی کا تسلیم کرنا صحیح ہے۔ اس واسطے آنکھ میں کرنوں کا ماننا غلطی ہے۔ اگلے سورت میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

**वासप्रकाशानुगहाद्विषयो पलभ्येरनमि
भक्तितोऽनुपलब्धिः ॥ ४१ ॥**

(اگرچہ) پیرہنی روشنی کی مدد سے یعنی سورج چاند اور آگ کی روشنی کی مدد سے آنکھ کے ذریعے گھرے گھرے وغیرہ ہر ایک چیز کا علم ہوتا ہے۔ اور

ہیرونی روشنی کے نہ ہونے پر کسی چیز کے روپ کا گمان نہیں ہوتا۔ لیکن ہیرونی روشنی سے بھی انہیں چیزوں کا علم ہوتا ہے۔ جبکہ روپ ظاہر ہونے لائق ہے۔ اور جن کا روپ ظاہر نہ ہونے لائق نہیں۔ ان کا علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہیرونی روشنی کثیف چیزوں کو ہی دکھلا سکتی ہے۔ لطیف چیزوں کو نہیں دکھلا سکتی۔ جیسے ہیرونی روشنی کی امداد ہونے پر بھی سردی لگنے سے جو سردی کا محزون جو ہر لطیف ہوا ہے۔ اس کے روپ کا گمان نہیں ہوتا۔ ایسے ہی سورج پر کاش سے ذبی اٹھنا آنکھوں کے پر تیش نہ ہونے کا سبب نہیں ہے۔ جو دن میں نظر نہ آئیں۔ اور رات کو نظر آئیں۔ آنکھ کی کرنیں لطیف ہیں۔ اس لئے نظر نہیں آتیں۔

॥ ۴۲ ॥ अभिधत्तौ च अभिभवात् ॥

راز کھوتا۔ جس چیز کا روپ اس قسم کا ہے۔ کہ وہ بغیر ہیرونی روشنی کی مدد کے خود بخود اپنے روپ کو پر کاش کر کے اس قسم کے ظاہر والے روپ کو جب سورج کی روشنی سے دیگر نظر نہ آتا دیکھتے ہیں۔ تب اسے ابھی ہیرونی دب جانا کہتے ہیں۔ لیکن جو ایسا ظاہر ہونے والا روپ ہے۔ کہ وہ بغیر ہیرونی روشنی کی مدد کے معلوم نہیں ہو سکتا۔ جس طرح گھڑا کپڑا وغیرہ چیزیں ہیرونی روشنی کی مدد ہی سے نظر آتی ہیں۔ اس کے بغیر نظر نہیں آتیں۔ اس قسم کے پدارتھوں میں اور جن کا روپ بسبب لطافت کے ظاہر ہونے لائق نہیں۔ ایسی چیزوں کے نظر نہ آنے پر ابھی ہوں یعنی روشنی سے دب جانا نہیں کہتے۔ کیونکہ جس چیز کا روپ لطافت کی وجہ سے ظاہر ہونے لائق نہیں وہ ہیرونی روشنی کی مدد سے بھی نظر نہیں آتیں۔ چونکہ آنکھ کی کرنیں بھی لطیف ہیں۔ اس واسطے وہ پر تیش نہیں ہوتیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیجے میں

॥ ۴۳ ॥ नक्तानयनं शिथिलं न ॥

راز کھوتا۔ رات کو کھونٹے واسے جس قدر جانور جیسے شیر بلی وغیرہ ہیں۔ ان کی آنکھوں میں شیخ یعنی روشنی کی کرنیں پر تیش ہوتی ہیں۔ اسی طرح اور حیوانوں کی آنکھوں میں شیخ کی کرنوں کے ہونے کا انومان ہوتا ہے۔ صرف اس

قدر فرق ہے۔ کہ جس باقی یعنی نوع میں تیج زیادہ اور کثیف ہے۔ وہاں نظر آتا ہے۔ اور جہاں کم ہے۔ وہاں پرتیکش نہیں ہوتا۔
رسوال :- چونکہ مختلف انسان حیوانات میں مختلف قسم کی اندریاں ہیں۔ اس واسطے یہ دلیل صحیح نہیں۔

جواب :- چونکہ ہر ایک اندری اسی چیز کو معلوم کرتی ہے۔ جس کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ اور بغیر تعلق کے کسی جانور کی اندری بھی کسی چیز کو محسوس نہیں کرتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مختلف حالتوں میں اندریوں کے دھرم مختلف نہیں۔ جب اندریوں کے دھرم ایک ہیں۔ تو اندریوں کے کارن بھی ایک ہیں۔ اس واسطے رات کو گھوٹے والوں کی آنکھ میں تیج کو دیکھ کر انسان کی آنکھ میں تیج ہونے کا انومان ہوتا ہے۔ منقرض اب اس دلیل کی تردید کرتا ہے۔ کہ اندری ارٹھ کے تعلق سے ہی گیان ہوتا ہے۔

**अप्राप्यग्रहणम्काचाक्षपटसफटिकान्न
 रितोपलब्धः ॥४४॥**

(ارٹھ) یہ بات ٹھیک نہیں۔ کہ جس چیز کے ساتھ اندری کا تعلق ہو۔ اسی کاروپ نظر آتا ہے۔ بلکہ شیشہ۔ برک اور میرا وغیرہ جو امرات کی اوٹ میں ہونے پر بھی چیز کاروپ معلوم ہو جاتا ہے۔ اگر اسی چیز کاروپ نظر آتا۔ جس کا آنکھ کے ساتھ تعلق ہے۔ تو درمیان میں شیشہ کا پردہ آ

جانے سے چیز کاروپ نظر نہ آنا چاہیے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ چونکہ اندریوں سے پردہ میں رہنے والی چیزوں کا بھی علم ہوتا ہے۔ اس واسطے اندری بھوتوں یعنی عنصروں کی بنی ہوئی نہیں۔ کیونکہ بھوتوں کی چیزیں اسی چیز کو معلوم کر سکتی ہیں۔ جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔ اس کا جواب اگلے سوتر میں دیتے ہیں

मनुष्यान्तरितानुपलब्धिरप्रतिषेधः ॥४५॥

(ارٹھ) اگر اندریوں میں یہ طاقت ہوتی۔ کہ وہ ان چیزوں کو بھی معلوم کریں۔ بلکہ ساتھ ان کا تعلق نہ ہو۔ تو دیوار کی اوٹ کی چیزوں کا بھی گیان آنکھوں سے ہو جاتا۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں۔ اس واسطے اندریوں کے بھوتوں کے ہونے کی

تردید ٹھیک نہیں۔ چونکہ شیشہ وغیرہ پردہ سے دیکھ لیتا اور دیوار کے پردہ سے نہ دیکھنا دونوں قسم کے دہرم اندریوں میں پائے جاتے ہیں۔ اس واسطے اگلے سورت میں اس کی تردید کرتے ہیں۔ کہ کاشیخ وغیرہ کا پردہ آنکھ کی کرنوں کے واسطے نہیں۔

अप्रतिघातः सन्निकर्षो भवति ॥४६॥

(ا ر کھ) شیشہ ایک ریپر سے وغیرہ آنکھوں کی کرنوں کو روک نہیں سکتے۔ اس واسطے ان کا درمیان میں ہونا پردہ نہیں کہلا سکتا۔ اور جب پردہ نہیں رہا۔ تو اندری اور چیز کا تعلق موجود ہے۔ اور اس تعلق کے ہونے سے چیز کے روپ کا پرتیکش ہو تا ہے۔ اور یہ خیال کرنا کہ جھونک جینی عنصروں کی میں ہوئی چیزیں ضرور ہی روکتی ہیں۔ بالکل صحیح نہیں۔ اس کی تردید اگلے سورت میں کرتے ہیں۔

अद्विचलः स्फटिकान्तरेऽपि दाह्यो विघातत ॥४७॥

(ا ر کھ) سورج کی کرنیں ہر ایک شیشہ وغیرہ کے درمیان میں حائل ہونے پر بھی دوسری طرف چلی جاتی ہیں۔ جس کا ثبوت گرمی سے جو کرنوں کا گن ہے۔ ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ایک دیگھی میں پانی ڈالکر نیچے آگ جلا دیتے ہیں۔ تو آگ کی گرمی دیگھی کے پردہ سے گذر کر پانی میں چلی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ بیج کی کرنیں اس قسم کے پردوں سے بسبب سوکھم جینی لطیف نہ ہونے کے رک نہیں سکیں۔ اس کے واسطے روزمرہ کے برتاؤ میں سلیکرڈوں مثالیں موجود ہیں۔ جہاں اگنی کی کرنیں درمیان میں پردہ سے گذر کر دوسری چیز پر ایسا اثر ڈالتی ہیں۔ اس سے یہی ماننا پڑتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں آنکھ کی کرنوں کو روک نہیں سکیں۔ جس طرح سورج کی کرنوں کو گھڑی وغیرہ کا درمیان میں حائل ہو جانا گرمی بچانے سے روک نہیں سکتا۔ اس طرح آنکھ کی کرنوں کو بھی شیشہ وغیرہ کا درمیان میں حائل ہو جانا روک نہیں سکتا۔ اس پر اور اعتراض کرتا ہے

नेत्रैरवरधमं प्रसङ्गात् ॥ ४५ ॥

رارکتھ) کہیں پر پردہ چاہیے ہونے سے آنکھ کی کرنوں کا رک جانا جیسا کہ دیوار وغیرہ میں نظر آتا ہے۔ اور شیشہ، برک وغیرہ کے درمیان میں چالی ہوئے سے نہ رکت یہ دونوں باتیں صحیح نہیں۔ یا تو دیوار وغیرہ سے بھی روکاؤٹ نہ ہونی چاہیے۔ یا برک شیشہ وغیرہ سے ہونی چاہیے۔ درمیان میں پردہ چاہیے ہونے کی موافقت سے دیوار میں شیشہ کا دھرم اور شیشہ دیوار کا دھرم ہونا ممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب اگلے سو تو میں دیتے ہیں۔

आश्चर्योदकयोः प्रसादस्वभावाद्दूषोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ ४६ ॥

رارکتھ) جس طرح صاف پانی اور شیشے کے درمیان صفائی ہونے سے عکس معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دیوار وغیرہ میں صفائی نہ ہونے سے عکس میں معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح دیوار وغیرہ چیزوں کے درمیان چالی ہونے اور ان میں صفائی نہ ہونے آنکھ کی کرنیں دوسری طرف کی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں جو چیز صاف نہ ہو۔ اس سے آنکھ کی کرنوں کے دیکھنے میں روکاؤٹ ہوتی اور جو چیز صاف صفا ہو۔ اس سے دیکھنے میں روکاؤٹ نہیں ہوتی۔ اس واسطے کا بیچ وغیرہ صاف چہرہ آنکھ کی کرنوں کو روک نہیں سکتیں۔ اس واسطے ان کے درمیان چالی ہونے پر بھی چیزوں کا ردیپ نظر آتا ہے۔

(سوال) کیا وجہ ہے کہ دیوار وغیرہ پردہ سے رک جانا اور شیشہ وغیرہ کے پردہ سے نہ رکنا اور اس کے جلا اور صاف ہونے کی وجہ کیا ہے۔

(جواب) سرت، رنج، تم، تین قسم کے پرمانوں یعنی پرکرنی کے گن ہیں۔ اس میں سرت کہتے ہیں۔ پرکاش والے کو۔ جیسے اگنی کے پرمانو۔ اور تم کہتے ہیں۔ ڈھانپنے والے کو۔ جیسے مٹی کے پرمانو۔ اور رنج کہتے ہیں۔ جو نہ پرکاش کرے اور نہ ڈھانپے۔ جیسے چل پالو اکاشن۔ اس واسطے جس میں مٹی کے پرمانو زیادہ ہوں گے۔ اس کے درمیان میں چالی ہونے سے نظر رک جاوے گی۔ اور جس میں اگنی کے پرمانو مٹی سے زیادہ ہوں۔ اس کے درمیان میں چالی ہونے

سے آنکھ کی نظر نہیں رکھیں۔ اور اب جھگڑے کا فیصلہ اگلے سوٹر میں کرتے

रथानुमितानामियोग प्रतिषेधानुपपीत

را رکھتے۔ اور اب جو پرتیکش پرمان سے ثابت ہوں۔ یا جو انومان پرمان سے ثابت ہوں۔ ان میں اپنی طرف سے یہ کہنا کریں ہونا چاہیے۔ یا ایسا ہونا چاہیے۔ بالکل بیدلیل ہے۔ جیسے سٹیش کے درمیان حائل ہونے سے اس طرف کی چیزیں نظر آتی ہیں۔ اور دیوار کے حائل ہونے سے نظر نہیں آتیں۔ اس جگہ یہ سوال کرنا کہ سٹیش کے درمیان ہونے سے بھی یہ رکاوٹ ہونا تسلیم کرنا چاہیے۔ مگر اس خلاف ہے۔ کیونکہ جب اس کے درمیان ہونے پر چیزیں نظر آتی ہیں۔ تم کہتے ہو۔ کہ وہ رکاوٹ ڈالتا ہے۔ تو پرتیکش کے خلاف تمہاری اس بات کو کون تسلیم کرے گا۔ اور ایسا کہنا کہ آنکھ اور کان دونوں اندریاں ہیں۔ آنکھ کو دیکھنا اور سننا دونوں کا پرتیکش ہونا چاہیے۔ یہ سب بیدلیل ہیں۔ اسی طرح کا پنج یعنی سٹیش وغیرہ درمیان میں حائل ہونے سے آنکھ کی کرین نہیں رکھتیں۔ اور دیوار وغیرہ کے حائل ہونے سے رکھتی ہیں۔ اور آنکھ بیچ کی اندری ہے۔ ایسا ماننا جو پرتیکش اور انومان سے ثابت ہو ٹھیک ہے۔ اور اس کے خلاف من کے دھکوسلے گھر نا بیدلیل ہے۔ اندریوں کے عنصروں کی بنی ہوئی ہونے کو ثابت کر کے اب اس کے ایک یا انیک ہونے کی بحث کرتے ہیں۔

स्थानान्यवेनानात्वादवयविनानात्वादवयविनानस्यामत्वाच्चसंप्रायः॥ ५१॥

را رکھتے۔ اندریوں کے مکان علیحدہ علیحدہ ہونے اور انیک مکانوں میں انیک درجہ کو دیکھنے سے اور گھٹ پٹ وغیرہ بہت سی مرکب چیزوں کو بہت ہوتا دیکھنے اور ایک ہی چیز مختلف جگہوں میں دیکھنے سے یعنی بہت سی چیزوں میں ایک ہی جگہ کو دیکھنے سے یہ شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ اندریاں ایک ہی جگہ ہیں۔ اندری کی ایک ہی جگہ ہے۔ اس کے خلاف یہ ثابت ہے کہ وہ

اندریاں ہیں۔ ان کے مکان الگ الگ ہیں۔ اب شک یہ ہوتا ہے کہ
ان سب مکانوں میں ایک اندری ہے۔ یا ایک اندریاں ہیں۔ جو ایک ہی
اندری کا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

॥ ۵۲ ॥

(اگر کھتم) تو چاہیے کھال سے علیحدہ جسم کا کوئی حصہ نہیں۔ یا جسم کے کسی
حصہ یا اندری میں تو چاہیے کھال کا اہماد نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اندری
ایسی ہے۔ جس کا سہارا تو چاہیے نہ ہو۔ اور بغیر تو چاہیے اس چیز کا علم نہیں
ہوتا۔ اس واسطے ایک تو چاہیے اندری ماننا چاہیے۔

سوال۔ اگر کوئی یہ کہے کہ آنکھ ہی ایک اندری ہے۔ تو اس میں
کیا دوش ہوگا۔

جواب۔ تو چاہیے کہ شریہ میں ہونے اور آنکھ کے ایک جگہ پر ہونے
سے تو چاہیے واسطے تو یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ باقی اندریاں اس کے جڑ ہیں۔
لیکن آنکھ کے واسطے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ کہ باقی اس کے جڑ ہیں۔
کیونکہ آنکھ محدود ہے۔ اس واسطے تو چاہیے ایک اندری ہے۔ اگلے سورت
میں اس کا جواب دیتے ہیں۔

नद्वि यान्त स चीनु पतन्धिः ॥ ५३ ॥

(اگر کھتم) اگر ایک تو چاہیے کو اندری ماننا چاہیے۔ تو کل وشیوں کا اس
سے گیان ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں۔ کیونکہ اندھے کو ردپ کا گیان
نہیں ہوتا۔ اور دھیرے کو شبہ کا گیان نہیں ہوتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا
ہے۔ کہ اور بھی اندریاں ہیں۔ جن کے ہونے سے اس کے وشیوں کا علم ہوتا
ہے۔ اور نہ ہونے سے نہیں ہوتا۔ اور تو چاہیے کھال تو صرف سپریش یعنی لمس
کو معلوم کرتی ہے۔ اس سے ردپ ہو۔ اور رس وغیرہ کا گیان نہیں ہوتا۔
جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ایک تو چاہیے کو اندری ماننا صحیح نہیں۔ اس پر سقرض
اگلے سورت میں بیان کرتا ہے۔

॥ ۵۴ ॥

स्वगव्यवविशेषेण धूमोपसंस्थितदुपतन्धिः

رارکتھ) جس طرح تو چا کا ایک خاص جز آنکھ دھوئیں کو معلوم کرتا ہے۔
اور باقی جسم کے جز وہ پہلی کو معلوم نہیں کرتے۔ مطلب یہ ہے۔ کہ آنکھ کے
مقام پر جو تو چا کا حصہ ہے۔ وہی دھوئیں کو محسوس کرتا ہے۔ دوسرا حصہ
نہیں کرتا۔ ایسے ہی تو چا کے خاص خاص حصوں کو روپ وغیرہ کا گہان
ہوتا ہے۔ سب کو نہیں ہوتا۔ ایک خاص جز کے ناش ہونے یا اس میں
خرابی آ جانے سے اندھے دہرے کو شبہ اور روپ کا گہان نہیں ہوتا۔ اس
واسطے صرف ایک تو چا کے اندری ماننے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اس کا
جواب اگلے سوتر میں دیتے ہیں۔

अहत्वाद्देतुः॥५५॥

رارکتھ) پہلے تو یہ کہا تھا۔ کہ شیر کا کوئی حصہ تو چا سے علیحدہ نہیں۔
یعنی سب جسم میں تو چا کے محیط ہونے سے تو چا ایک ہی اندری ہے۔ اب یہ
کہا۔ کہ اس کے ایک خاص جز سے دھوئیں کے محسوس ہونے کی طرح روپ
وغیرہ بھی خاص خاص جڑوں سے معلوم ہوتے ہیں۔ خاص خاص جڑوں
کے ہونے سے خاص خاص دشیوں کا معلوم ہونا۔ اور ان کے نہ ہونے
سے معلوم نہ ہونا۔ اس کہنے سے دشنے کے معلوم کرنا اے انیک سیدہ
ہوتے ہیں۔ ایسا ہونے پر پہلا دعوے دوسرے دعوے سے رد ہو جاتا ہے
کیونکہ انیک دشنے گرسن کرنے والوں کا ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ صرف انیک
کے ساتھ اندری ملانے کا فرق رہتا ہے۔ صرف اس ذرا سے کہنے کے فرق
سے اندریوں کا ایک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ سب اندریوں کے سمجھان پر
محیط ہونے سے جو تو چا یعنی کھال کو ایک اندری مانا ہے۔ یہ بھی شک ہے
کھیک نہیں۔ اگر محیط ہونے ہی سے دشیوں کا گرسن کرنے والی ایک
اندری ماننا صحیح ہے۔ تو زمین وغیرہ کھوتوں میں سے جو سب اندریوں کا ادھار
اور ہر جگہ موجود ہیں۔ ایک کو جب دشیوں کی گرسن کرنے والی اندری مان
بنا چاہیے۔ ایسا ماننا پرمان اور دلیل کے خلاف ہونے سے تو چا یا اندری کوئی
سب دشیوں کی معلوم کرنا والی ایک اندری ثابت نہیں ہوتی۔ اس پر ایک

اور بھی دلیل دیتے ہیں۔

मधुमपदार्थानुपलब्धे ॥५६॥

(ارکھتے) صرف تو چاہی ایک اندری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر تو چاہی ایک اندری ہوتی۔ تو ایک ساکھ بہت سے وشبیوں کا گیان ہو سکتا۔ لیکن ایسا نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اندریاں انیک ہیں۔ جو لوگ تو چاہی ایک اندری ماننے ہیں۔ ان کے خیال میں اندھا بہرا کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ اندھے اور بہرے کو تو چاہ سے روپ اور شبید کا گیان ہو ہی جانا رجب روپ اور شبید کا گیان ہو گیا۔ تو اندھا اور بہرا کہاں رہا۔ چونکہ اندھے اور بہرے کو تو چاہ سے روپ اور شبید کا گیان نہیں ہوتا۔ اس واسطے مختلف وشبیوں کے گرہن کرنے کے واسطے مختلف اندریوں کا ماننا ہی صحیح ہے۔ جو مختلف وشبیوں کو مختلف اندریوں سے محسوس کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک اندری کا سب وشبیوں کو گرہن کرنے والی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس پر ایک اور بھی دلیل دیتے ہیں۔

विप्रतिषेधाच्चनत्वमेका ॥५७॥

(ارکھتے) تو چاہ یعنی کھاں ہی ایک اندری نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بہرتی شیدہ ہونے سے صرف تو چاہ ہی ایک اندری نہیں ہے۔ (سوال) بہرتی شیدہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جہاں دو برابر والی متضاد صفات ایک دوسرے کی تردید کریں وہ بہرتی شیدہ کہلاتا ہے۔

(سوال) اس جگہ پر کون برابر والی متضاد صفات ایک دوسرے کی تردید کر رہی ہیں۔

(جواب) یہاں بہرتی شیدہ یہ ہے۔ کہ آنکھ سے دور ہونے والی چیزوں کا علم ہوتا ہے لیکن تو چاہ سے دور رہنے والی چیزوں کا سپرش نہیں ہوتا۔ یعنی اس کا گیان نہیں ہوتا۔ اگر تو چاہ ایک ہی اندری ہوتی۔ تو اس سے دور کی چیز کے سپرش اور روپ دونوں کا گیان ہو جاتا۔ یا سینوگ والی چیز کے سپرش کے موافق

سینوگ والی چیز کے روپ کا گیان ہونا۔ دور والی چیز کے روپ کا گیان نہ ہونا۔ لیکن دور کے روپ اور سینوگ والی چیز کے سپیش کا گیان ہونے سے ایک کے ہونے کی تردید ہوتی ہے۔ اس تردید کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک تو چار ہی اندر ہی نہیں ہے۔

(سوال)۔ اگر ہم یہ مائیں کہ تو چا کے اندر دو قسم کی صفات ہیں۔ کہ سینوگ والی چیز کے سپیش کو اور دور کی چیز کے روپ کو اور متبذ کو پرنیکشن کرتی ہے۔ (جواب)۔ جو جب یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ اندر ہی اور ارحتہ کے تعلق کے بغیر کسی چیز کا گیان ہونا ممکن نہیں۔ اور تو چا کو دور کی چیز کے پاس جسم جوڑ کر جاتا بھی ممکن نہیں۔ اس واسطے ہاتھ کی کڑوں کے ذریعہ سے ہی دور کی چیز کے روپ کا گیان ہوتا ہے۔ یعنی روپ معلوم ہو جاتا ہے۔ اور بو اور متبذ۔ یعنی آواز کا گیان کے ذریعہ سے گیان ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہر اسب دیش اور کال میں موجود رہتی ہے۔

(سوال)۔ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ سوا بالکل بند ہو جاتی ہے۔ اس وقت ہوا کے ہونے کا کیا ثبوت ہے۔

(جواب)۔ ہوا ہمیشہ رہتی ہے۔ لیکن جب گرمی سے اس میں حرکت ہوتی ہے تو چلتی معلوم ہوتی ہے۔ جب چلتی نہیں تب معلوم نہیں ہوتی۔ اور جہاں کسی چیز کو جلد جلد ہلاؤ یا چلو تو ہوا معلوم ہونے لگتی ہے۔ بیرونی ہوا کے ساتھ نلک میں داخل ہونے سے بو اور کان میں داخل ہونے سے آواز کا گیان ہوتا ہے۔ لیکن بو آواز وغیرہ غیر جسم چیزوں کو ہوا پہنچا سکتی ہے۔ جسم چیزوں کو نہیں۔ اس سے جسم چیز کے روپ کا پہنچنے والا نہ ہونے سے اور سینوگ کے بغیر تو چا سے اس کا گیان نہ ہونے سے اور بو اور آواز کا گیان کو گیان نہ ہونے سے کمال ہی ایک اندر ہی ثابت نہیں ہوتی۔ آگے اور دلیل دیتے ہیں۔

॥ ५८ ॥

اراحتی اندریوں کے نشے پاشخ ہیں۔ کمال سے صرف سپیش کا گیان ہوتا

ہے۔ روپ کا نہیں۔ جس آنکھ سے روپ کا گلیان ہوتا ہے۔ اس کا کھال سے علیحدہ ہونا انومان سے ثابت ہے۔ کوحالی اور آنکھ دونوں سے بوکا گلیان میں جس ناک میں رہنے والی اندری سے بوکا گلیان ہوتا ہے۔ وہ ناسکا اندری ان دونوں سے علیحدہ ہے۔ یہ انومان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ناسکا سے رس کا گلیان نہیں ہوتا۔ رس کے حاصل کرنے کے واسطے زبان چوکتی اندری کے ہونے کا انومان ہوتا ہے۔ ان چاروں اندریوں سے آواز کا گلیان نہیں ہوتا۔ جس سے آواز کا پرتیکش ہونا ہے۔ وہ کان پانچویں اندری ہے یہ ثابت ہوتا ہے۔ پانچ دشیوں کا علیحدہ علیحدہ اندری یعنی حواس سے گلیان ہونے اور ایک کے دشنے کو دوسرے کے ذریعہ سے معلوم ہونے سے پانچ اندریوں کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ دشنے پانچ ہیں۔ اسی واسطے ان کو معلوم کرنے والی اندری ایک نہیں۔ آگے معترض اعتراض کرتا ہے

नतर्ष बहुत्वात् ॥ ५६ ॥

را رکھتے اندریوں کے پانچ دشنے اور ان کے گہرین کرنوالی پانچ اندریان ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ اندریوں کے دشنے بہت ہیں۔ یعنی سیرش ایک ہی نہیں۔ بلکہ سرد گرم۔ کڑا۔ نرم چار ہیں۔ اور روپ میں لال۔ پیلا۔ کالا۔ سیا۔ سفید وغیرہ بہت سے ہیں۔ اور بویں بہت قسم کی ہوں۔ اور رس میں کرور میٹھا کٹھا وغیرہ کئی قسم کے رس اور آوازیں بے معنی اور بامعنی آواز۔ اس طرح پانچ اندریوں کے دشنے بہت ہیں جنکے حاصل کرنے کے واسطے بہت سی اندریوں کا ہونا ممکن ہے۔ اسکا جواب دیتے ہیں۔

गन्धत्वापेक्षतिरका रूपादीनामप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥

را رکھتے بود وغیرہ کی مختلف انتظام کو الگ الگ شمار کر کے اندریوں کے دشیوں کا زیادہ ماننا اور اس سے زیادہ اندریوں کی ضرورت سمجھنا اور اس سے پانچ اندریوں کے ہونے کی تردید کرنا سیدہل سے۔ کیونکہ بو کا جو دھرم یعنی صفت ہر قسم کی بویں ایک ہے۔ ایسے ہی پڑ رنگ روپ کا دھرم ایک ہے۔ اس واسطے وہ ایک ہی حاصل کرنوالی اندری سے حاصل ہوتے ہیں۔ ایک سے

علاوہ دوسری اندری کی ضرورت کو نہیں بتاتے جیسے مال پیدا ہوا دنگ
ایک ہی انگہ سے معلوم ہو جاتا ہے۔ اس کے واسطے دوسری اندری کی
ضرورت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی سرد گرم و مستدل تینوں قسم کا سپریش ایک
ہی دھرم رکھنے سے ایک ہی اندری سے گرم ہوتا ہے۔ یعنی جس کھال سے
سردی کو محسوس کرتے ہیں۔ اسی کھال سے گرمی محسوس کرتے ہیں۔ اس
سے کوئی علیحدہ اندری ثابت نہیں ہوتی۔ اس واسطے پانچوں وشیوں کے
اندر ایک جاتی ہونے سے سب دشنے آ جاتے ہیں۔ اس واسطے اندریاں پانچ
ہی ماننی چاہئیں۔ زیادہ نہیں۔ اس پر مترض کہتا ہے۔

विषयवाच्यतिरेकदिकत्वम् ॥ ६१ ॥

رارکتھ (اگر مختلف قسم کے دشنے روپ وغیرہ کو ایک جاتی مانکر پانچ قسم کرتے
ہو۔ تو پانچ قسم کیوں ملتے ہو۔ صرف دشنے کا جو دھرم ہے۔ وہ کل وشیوں میں رہتا
ہے۔ اس واسطے کل دشنے ایک ہی جاتی یعنی قسم میں آ جاتی ہیں۔ یعنی روپ رس وغیرہ
ہر ایک کو دشنے ہی کہیں گے۔ اس سے ایک دشنے جاتی مانکر ان کے معلوم کرنے کے واسطے
ایک اندری مان لینا چاہیے۔ اس کا جواب اگلے سوتر میں دیتے ہیں۔

न बुद्धि लक्षणाधिष्ठानगत्या कृति जाति पञ्चत्वेभ्यः ॥ ६२ ॥

رارکتھ (اندری کسی طرح پر ایک نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بُدھی یعنی گیان۔ لکشن یعنی
تعریف یا لوی فی نشن۔ ادھشٹان یعنی رہنے کی جگہ۔ گتی یعنی حرکت۔ اگر تہی یعنی شکل
اور جاتی یعنی قسم یہ سب چیزیں پانچ ہیں۔
(سوال) بُدھی پانچ قسم کی کس طرح پر ہے۔

(جواب) اول روپ کا گیان۔ رس کا گیان۔ اسی طرح پانچ قسم کا علیحدہ
علیحدہ گیان ہونا بُدھی کے پانچ قسم کا ہونے کا ثبوت ہے۔ دوسرے پانچوں
اندریوں کے لکشن یعنی تعریف بھی علیحدہ علیحدہ پائے جاتے ہیں۔ شیرے
سب کے رہنے کے مکان بھی الگ الگ ہیں۔ چوتھے سب کی حرکت بھی
علیحدہ علیحدہ قسم کی ہیں۔ یعنی آنکھ کرفوں کے ذریعہ سے روپ کا گرم ہونا کرتی

ہے۔ کان اور ناک ہوا کے ذریعے تو جاسینوگ ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہر ایک کی شکل بھی علیحدہ علیحدہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور جانی یعنی جسم بھی پانچ میں سے ہر ایک ایک دوسرے سے ملاپ نہیں رہت سی صفین میں جو ان میں سے ہر ایک علیحدہ ثابت کرتی ہیں۔ اس جسم کے اختلاف سے اندریوں کا پانچ ہونا صاف طور پر پایا جاتا ہے۔ علاوہ ان کے ہر کرتی یعنی کارن بھی پانچ ہی بھوت ہیں۔ جن کی سہا جتا یعنی مدد کے بغیر اندریاں کام نہیں کر سکتیں مثلاً آنکھ پتھ کی اندری ہے۔ وہ بغیر پتھ یعنی روشنی کی امداد کے کام نہیں کر سکتی۔ کان آکاش کی اندری ہیں۔ وہ آکاش کی مدد کے بغیر کام نہیں کر سکتے۔ اور ناک زمین کی اندری ہے۔ وہ بغیر زمین کی مدد کے کام نہیں کر سکتی۔ رسنا جل کی اندری ہے۔ وہ بغیر جل کے رس کا گیان ٹھیک طور پر حاصل نہیں کر سکتی۔ ایسے ہی کھال ہوا کی اندری ہے۔ وہ بغیر ہوا کے کام نہیں کر سکتی۔ (سوال) اکثر جاندار ایسے ہیں۔ کہ وہ بغیر روشنی کے اندھیری رات میں ہی گھومتے ہیں۔

(جواب) اندھیرے میں کوئی جاندار نہیں دیکھ سکتا۔ بلکہ اس وقت اس قدر روشنی ضرور ہوتی ہے۔ کہ جس سے ان کی آنکھوں کو مدد مل سکے۔ جبکہ ہم زیادہ سے زیادہ اندھیرا سمجھتے ہیں۔ وہ آنکھوں کے لحاظ سے اور روشنی کے ہر جگہ پر ہونے سے اس کا بالکل اچھا و کسی جگہ اور کسی وقت نہیں ہوتا۔

भूमगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम् ॥६३॥

(اگر کھت) پانچ بھوتوں میں خاص خاص صفتوں کا اظہار پر تیش پران سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ہوا سے سپرش کا اظہار ہوتا ہے۔ اور پانی سے دس کا اظہار ہوتا ہے۔ اور پتھ سے روپ کا اظہار ہوتا ہے۔ اور پر بھوتی یعنی زمین سے بو کا اظہار ہوتا ہے۔ اندریوں میں پانچ بھوت یعنی عناصر جسم کے خاص صفات کے معلوم ہونے کا نیم مقرر ہے۔ اور اس سے صاف پتہ ملتا ہے۔ کہ اندریوں کی ہر کرتی یعنی کارن پانچ بھوت ہیں۔ جس اندری سے جس عنصر کے صفت کا خاص طور پر گہن ہوتا ہے۔ وہ اندری اسی بھوت کا کاریہ ہے۔

یہ انومان سے ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے اندریون کا کارن عناصر میں۔ اہمیت
 ہونی غیر ممکن کہ ان کا کارن نہیں۔ آگے اور بتلاتے ہیں۔

गन्धसहस्रपृष्ठी शब्दानां स्वपद्यन्ताः प्राधि

व्याः ससे जो कायूना पूर्व मपो ह्या काशस्योत्

۱۴۱ (ارکھتے) بورس۔ روپ اور سپیش یعنی لمس۔ یہ چار گن کشیت زمین
 میں رہتے ہیں۔ اور رس روپ اور سپیش یہ تین بل میں رہتے ہیں۔ اور
 روپ و سپیش یہ دو شیخ میں رہتے ہیں۔ اور سپیش صرف ہوا میں رہتا
 ہے۔ سپیش وغیرہ سے علیحدہ جو شہد ہے۔ اور سپیش دہت آکاش
 کا گئی ہے۔ ایسا جان لینا چاہیے۔

नसर्वगुणानुपलब्धिः ॥ ६५ ॥

ارکھتے) مستدرہ بالا سوز میں جو گنوں کا لعلق کھوتوں سے بتلایا ہے۔ یہ
 صحیح نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے۔ کہ اس بھوت کی اندری سے ان
 سبب گنوں کا گیان نہیں ہوتا۔ جیسے زمین کی اندری ناک ہے۔ اس سے
 بورس۔ روپ اور سپیش کا گیان نہیں ہوتا۔ صرف ہو کا گیان ہوتا ہے
 اس سے روپ رس اور سپیش کا پرکھوی میں ہونا ثابت نہیں ہوتا۔
 ایسے ہی بل کی اندری۔ رسنا سے رس روپ اور سپیش کا گیان نہیں
 ہوتا۔ صرف رس کا گیان ہوتا ہے۔ ایسے ہی شیخ کی اندری آنکھ سے روپ
 اور سپیش کا گیان نہیں ہوتا۔ صرف روپ کا ہوتا ہے۔ اس سے ایک بھوت
 کے گنوں کا اور کے موافق ہونا صحیح نہیں۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔

सर्वैकस्यैवोत्तरे गुणसद्वादादुत्तराणां त

द्वनुपलब्धिः ॥ ६६ ॥

(ارکھتے) جس طرح زمین پانی۔ آگ۔ ہوا۔ اور آکاش سلسلہ سے بنائے
 گئے۔ اسی سلسلہ سے بورس۔ روپ۔ سپیش اور شید ایک ایک کے

گنوں کا گیان ہوتا ہے۔ اور آکاش کا شہد ہے۔ اور جو خاص بھوت
 روپ سپیش اور آکاش کا شہد ہے۔ اور جو خاص بھوت

کا گڑب گڑب یعنی صفت ہے۔ اسی کا اس کجوت کی اندری سے گیان ہوتا ہے بل
سے بوکا۔ رسنا سے رس کا آنکھ سے روپ کا کھال سے سپریش کا اوکان
سے شید کا گیان ہوتا ہے۔

(سوال) اگر ایک بھوت میں ایک ہی گُن ہے۔ تو بہت سے گُنوں کا پرتیکش کیوں ہوتا۔ یعنی زمین بورس۔ نلگ اور سپریش کیوں مانے جاتے ہیں۔

संसर्गश्च निकगुणग्रहणम्॥६७॥ (जواب)

(راہ رکھو) اگرچہ پرکھوئی میں ایک ہی گن مینی ہو ہے۔ لیکن جس پرکھوئی
 کا ہم پرتیکش کرتے ہیں۔ اس میں پانی آگ اور ہوا سب ملے ہوئے ہیں
 اس واسطے اس مرکب پرکھوئی میں ان کے موجود ہونے سے ان کے گنوں
 کا پرتیکش ہوتا ہے۔ یعنی زمین میں بورس ردیہ اور سپریش پائے جاتے
 ہیں۔ اسی طرح جل بھی مرکب ہے۔ اس میں تین گن پائے جاتے ہیں۔ بعض
 موقوفوں پر سٹی ملی ہوئی ہونے سے جو بھی دیکھنے میں آتی ہے۔ اسی طرح
 اگنی میں دو گن اور ہوا میں سپریش گن پایا جاتا ہے۔ اس پر ایک نیل
 دیتے ہیں۔

विष्टं ह्यपरम्परेण ॥६८॥

(راز کھتے) سنسنگ سے جو دوسری صفات کا پرتیکش ہونا یہاں
 کہا تھا۔ اس کے واسطے یہ دلیل دیتے ہیں کہ زمین وغیرہ جو کثیف ہیں۔
 ان میں جل وغیرہ ایک دوسرے سے لطیف ہیں رہتے ہیں۔ اس واسطے
 اُن کی موجودگی سے اُن کے گنون کا پرتیکش ہوتا ہے۔ یعنی زمین
 پانی آگ اور ہوا اور آگ میں ہوا رہتی ہے۔ اس واسطے اس کے گنون
 کا پرتیکش ہوتا ہے۔ اب اس بات میں کہ پرتکوی وغیرہ میں ایک
 ایک گن ہے۔ مسترض اعراض کرتا ہے۔

न पार्थिवायोः प्रत्यक्षत्वात् ॥६८॥

راہ گھم زمین وغیرہ میں ایک ایک گٹھ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک ایک

ہوتا تو جس کے کاریہ یا پرکھتوی کے کاریہ میں اسی کا پرتیکشس ہوتا۔ یعنی روپ
 رہت پرکھتوی اور جل میں ہوا اور رس کا گیان ہوتا۔ تیج کے گن روپ کا
 گیان نہ ہوتا۔ اور تیج کے گن یعنی چیزوں کے روپ کا گیان نہ ہوتا۔ اس سے
 پرکھتوی اور جل کی بنی ہوئی چیزوں کے روپ کا گیان نہ ہوتا۔ کیونکہ جب
 ان کے کارن پرکھتوی اور جل روپ سے خالی ہیں۔ تو ان کے کاریوں
 میں روپ کہاں آسکتا ہے۔ اور پرکھتوی اور جل کی بنی ہوئی چیزوں
 میں سپریش کے نہ ہونے سے سپریش کا بھی پرتیکشس نہ ہوتا۔ ہاں کھو
 چیزوں میں روپ اور سپریش کے پرتیکشس ہونے سے خاکی چیزوں
 میں بوسے زیادہ رس۔ روپ سپریش اور آبی میں رس سے زیادہ
 روپ و سپریش۔ اور آتش چیزوں میں روپ سے زیادہ سپریش دیکھنے
 سے ایک ہی بھوت یعنی عنصر میں ایک ہی گن ثابت نہیں ہوتا۔ اور یہ جو
 کہا گیا ہے کہ اور کھوتوں کے میں سے ان کے گنوں کا پرتیکشس ہوتا ہے
 بھی بیدیل ہے۔ کیونکہ اگر کھوتوں کے یوگ یعنی جل سے اور کھوتوں کے
 گنوں کا پرتیکشس ہوتا ہے۔ تو جس طرح ہوا کے سنرگ یعنی ملاپ
 سے آتش چیزوں میں سپریش کا پرتیکشس ہوتا ہے۔ ایسے ہی ہوا میں
 آگ کے سنرگ سے روپ کا پرتیکشس ہونا چاہیے۔ پرتیکشس نہ ہونے
 کا کوئی سبب نہیں۔ کیونکہ سنرگ دونوں کا آپس میں ایک ہی برابر
 ہونا ممکن ہے۔ رس خاکی اور آبی دونوں قسم کی چیزوں میں معلوم ہوتا
 ہے۔ لیکن خاکی چیزوں میں جبہ قسم کا رس معلوم ہوتا ہے۔ لیکن پانی
 میں کھٹا کر دوا وغیرہ رسوں کا ہونا معلوم نہیں دیتا۔ ایسے ہی خاکی اور
 آبی چیزوں میں روپ کا پرتیکشس ہوتا ہے۔ لیکن خاکی چیزوں میں۔ ہوا
 پیلا۔ لال وغیرہ بہت قسم کا روپ ہوتا ہے۔ لیکن پانی کا صرف سفید روشنی
 سے لالی روپ معلوم دیتا ہے۔ اسی طرح رس اور روپوں کا فرق الگ
 ہے۔ ایک قسم کے رس و روپ و ہوا والے جل و تیج کے سنرگ سے
 خاکی اور آبی چیزوں میں ہونا ممکن نہیں۔ زمین معتدل سپریش یعنی لیس

اور آتشی چیزوں کا گرم سپریش ہوتا ایک ہے۔ ایک گن والی تلخ یعنی
آتش اور خاک کی بنی ہوئی چیزوں میں ہونا ایک دھرم والی جو معتدل ہے
یعنی نہ گرم ہے نہ سرد ہے۔ ایسی سپریش والی ہوا کے سنسگ یعنی ملاپ سے
ہیں ہو سکتا۔ علاوہ برین خاکی و آبی چیزوں میں مستقل گنوں کے پرنیکش
ہونے سے چار گن والا خاکی اور تین گن والی آبی پرنیکش میں۔ اور پرنیکش سے
ان کے کلن کا انومان کیا جاتا ہے۔ کاریہ ہی کارن کا ٹنگ یعنی نشان ہے
کیونکہ کارن کے ہونے سے کاریہ ہوتا ہے۔ اسی طرح آتشی اور ہوائی چیزوں
کے پرنیکش ہونے اور ان کے گنوں کو باقاعدہ معلوم کرنے سے ان کے
کارن میں انہیں گنوں کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ خاکی اور آبی چیزوں کے
پرنیکش سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ خاکی چیزیں پانی آگ اور ہوا کے
گن سہت اور آبی۔ آگ اور ہوا کے گن سہت اور آتشی ہوا کے گن سہت
موجود ہیں۔ ایک ہی ایک گن ہونیکا پرنیکش نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ماننا کہ پہلے
میں دوسرے گن بھرے ہوئے ہیں۔ انومان سے ٹھیک طور پر ثابت نہیں
کیونکہ کوئی نشان جو انومان کا ٹھیک سبب ہو۔ پایا نہیں جاتا جس سے
ایک سے ایک گن ہونیکا ثبوت دیا جاوے۔ اور یہ کہ ایک دوسری میں
موجود ہے یہ وہ کچھ گنوں کی پیدائش کے وقت ماننے لائق ہے۔ موجود
زمانے میں ماننے لائق نہیں۔ کیونکہ اس سپریش کا کوئی سبب نہ ہونے سے
بیدلیل ہے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ موجودہ بنی ہوئی چیزوں میں یہ پرنیکش معلوم
ہوتا ہے۔ کہ پہلا تیج دوسری بایو سے ملا ہوا ہے۔ تو جس طرح بایو کے
تلنے سے تیج میں سپریش گن آتا ہے۔ ایسے ہی تیج کے تلنے سے بایو میں
روپ گن کیوں نہیں آتا۔ اس کے واسطے کوئی نیم نہیں۔ کہ ہوا کا سپریش
آگ میں آجاوے۔ اور آگ کا گن روپ ہوا میں نہ آوے۔ اور یہ بھی ثابت
ہے کہ آتشی صفت کے سپریش سے ہوائی صفت کا سپریش دب جاتا ہے۔
اور اس کا پرنیکش نہیں ہو سکتا۔ اب آتشی چیزیں ہوا کے سبب سے سپریش
مانکے پھر ہوا کے سپریش کا دب جانا ممکن نہیں۔ کیونکہ اپنے گن سے کوئی گن

دب نہیں سکتا۔ اس سے ایک بھوت میں ایک ہی گن ہونا ثابت نہیں ہوتا
 خاک میں چار بتائی میں تین۔ آگ میں دو اور ہوا میں ایک ماننا چاہیے کہ
 اس فقرہ میں کا جواب دیتے ہیں۔

पूर्व पूर्व गुणोत्कर्षा तत्समाधानम् ॥ ५० ॥

را رکھو چونکہ ایک دربیہ سے دوسرا دربیہ لطیف ہے۔ اور کثیف کے اندر
 لطیف داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن لطیف کے اندر کثیف داخل نہیں ہو سکتا
 چونکہ پہلا دربیہ پر کھوئی سب سے کثیف ہے۔ اس واسطے اس میں سب
 کے گن آ سکتے ہیں۔ جل پر کھوئی سے لطیف اور آگ اور ہوا سے کثیف ہے
 اس واسطے اس میں پہلے کا گن نہیں آتا۔ کیونکہ وہ اس سے کثیف ہے لیکن
 دوسروں کے گن آ جاتے ہیں۔ جو اس سے لطیف ہیں۔ آگ پانی اور زمین
 سے لطیف ہے۔ اس واسطے اس کے گن اس میں نہیں آتے۔ لیکن ہوا اس
 سے لطیف ہے۔ ہوا کے گن اس میں آتے ہیں۔ ہوا ان تینوں سے لطیف ہے
 اس میں ان تینوں کے گن نہیں آ سکتے۔ اس واسطے ایک دوسرے سے
 کثیف ہونے پر اس کے گن خاص اس کے لئے ہیں۔ دوسرے لطیف میں
 نہیں جا سکتے۔

رسوال (کیا وجہ ہے کہ لطیف میں کثیف کے گن نہیں جا سکتے
 جواب) چونکہ گن اور گنی کا نیتہ سمندر ہے۔ جہاں گنی جاتا ہے۔ وہیں
 اُس کے گن آ جاتے ہیں۔ لطیف چیز میں کوئی کثیف چیز جا نہیں سکتی۔ اس واسطے
 اُس کے گن بھی اس میں نہیں جا سکتے۔ اس واسطے ہر ایک کثیف میں
 اُس کے لطیف گن موجود ہوتے ہیں۔ اور لطیف میں کثیف کے گن نہیں۔ جو
 دوسرے میں نہ جاوے۔ وہی اس کا اپنا گن ہے۔ جیسے آگ میں رس اور ہوا
 نہیں آتی۔ صرف روپ اور سپریش آتا ہے۔ اور سپریش ہوا میں ہے۔ اس واسطے
 آگ کا گن روپ ہے۔ اس واسطے بھوتوں میں ایک ایک گن رہتا ہے اور
 ہر ایک بھوت کی ایک ایک اندر ہی ہے۔

رسوال (ہر ایک بھوت کی ایک اندر ہی ہے۔ اس نیم کا سبب کیا ہے)

(جواب)

را رکھتا جس بھوت کا جس اندری کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔ اسی بھوت کے گنوں کا اس اندری سے گیان ہوتا ہے۔ اس واسطے وہ اندری اسی بھوت کی ہے۔ جیسے روشنی سے آنکھ کی طاقت بڑھتی۔ اور روشنی کے نہ ہونے سے گھٹتی ہے۔ اور روشنی نہیں کو معلوم کرتی ہے۔ جبکہ ہونے سے بڑھے اور نہ ہونے نہ بڑھے وہی اس کا کارن ہوتا ہے۔ یا انسان جس چیز کا زیادہ تعلق کرتا ہے۔ وہ اس کے واسطے آسان اور جس سے کم تعلق رکھتا ہے۔ وہ اس کے واسطے مشکل ہوتی ہے۔ اسی طرح اندریاں اپنے کارن کے شے کو زیادہ تعلق کی وجہ سے گرسن کر سکتی ہیں۔ دوسروں کی وشیوں کو کم تعلق کی وجہ سے گرسن نہیں کر سکتیں۔

सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥५२॥

(ا رکھتے) جو ناک وغیرہ اندریاں ہیں۔ وہ سب گن والی ہیں۔ کیونکہ وہ گن والوں کا کاریہ ہیں۔ اس واسطے ناک وغیرہ اندریاں بھی بو وغیرہ گن رکھتی ہیں۔ کیونکہ جس میں جو گن نہیں ہوتا۔ اور جس میں جو ہوتا ہے۔ وہی اس میں پرتیکش ہوتا ہے۔ یا جو گن جس میں ہے۔ وہی اس کے پرتیکش ہونیکا سبب ہوتا ہے۔ جیسے ہوا میں روپ پرتیکش نہیں ہوتا۔ تیج یعنی اگنی میں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ہوا میں روپ نہیں ہے۔

(رسوال) کیا جو چیز پرتیکش نہ ہو۔ اسکی ہستی سے انکار کرنا چاہیئے۔

(جواب) عرف پرتیکش ہونیکی وجہ سے کسی چیز کی ہستی سے انکار کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ سوکھشتم روپ میں ہونے سے قابل پرتیکش نہیں۔ لیکن جس چیز کی ہستی میں کوئی بھی پرمان نہ ہو۔ اسکی ہستی سے ضرور انکار کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ تیج وغیرہ میں روپ ہے۔ اس سے اس کا پرتیکش ہوتا ہے۔ نہ تو تیج وغیرہ میں بھی پرتیکش ہوتا۔ ایسے ہی ناسکا وغیرہ اندریوں سے بو وغیرہ کا جو پرتیکش ہوتا ہے۔ یا ناک وغیرہ جو بو وغیرہ کے پرتیکش کر چکے اور اند میں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ بو وغیرہ گن ناک وغیرہ میں بھی ہیں۔

(سوال) اگر ہاک وغیرہ اندریوں میں بودھیرہ گن ہیں۔ تو اس کو محسوس نہیں کرتیں۔

(جواب) چونکہ ہر ایک اندری اپنی مددگار بیرونی اشیاء کے ساتھ تعلق کرتی ہیں۔ تب ہی اس کے گن کا پر تکیش ہوتا ہے۔ اور مددگار کے نہ ہونے سے اندریاں اپنے گن کو محسوس نہیں کر سکتیں۔ ایسے ہی ہر ایک اندری کو اپنے دشمنوں کا گمان مددگار کے سبب سے ہوتا ہے۔ اور بغیر مددگار کے کوئی اندری گمان نہیں کر سکتی۔

(سوال) کیا سبب ہے کہ اندریاں اندرونی چیزوں کے گنوں کو محسوس نہیں کرتیں۔ بلکہ بیرونی چیزوں کے گنوں کو محسوس کرتی ہیں۔

(جواب) तेनैव तस्या ग्रहणात् ॥ ५३ ॥

اگر رکھتے) مددگار کے نہ ہونے سے اپنے اندرونی گن کو اندری محسوس نہیں کر تیں۔ اسکا سبب یہ ہے کہ کوئی گمان اپنے کو جان نہیں سکتا۔ اور نہ کوئی ہاتھ اپنے کو پکڑ سکتا ہے۔ اور نہ کوئی آنکھ اپنے کو دیکھ سکتی ہے۔ یہ پر تکیش سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ آنکھ باہر کی چیزوں کو دیکھ سکتی ہے۔ لیکن اندر کی چیزوں کو نہیں دیکھتی ہے۔ اس واسطے اندریاں اپنے گن کو محسوس نہیں کر سکتیں۔ اس پر مترض اعتراض کرتا ہے۔

नशाब्दगुणोपलब्धिः ॥ ५४ ॥

(اگر رکھتے) یہ بات ٹھیک نہیں کہ اندریاں اپنے گن کو محسوس نہیں کر سکتیں کیونکہ کان اپنے گن شبد کو محسوس کرتے ہیں۔ یعنی صیوقت کان شبد کو سمجھتا ہے۔ جاویں۔ تو وہ اندر کی آواز کو سنتے ہیں۔ اب اس کا جواب دیتے ہیں۔

तदुपलब्धिर्निरूप्य गुणवैधम्या ॥ ५५ ॥

اگر رکھتے) چونکہ روپ وغیرہ گنوں کے اظہار میں ندر دینے والے پدارتھ باہر رہتے ہیں۔ اور شبد کا سعادون آکاش اندر باہر ہر جگہ موجود ہے۔ اس واسطے شبد کی طرح روپ وغیرہ گنوں کو اندر جان بغیر مددگار کے پر تکیش نہیں کر سکتیں۔

(سوال) کیا وجہ ہے کہ کان اور آنکھ دونوں اندریاں ہیں۔ لیکن کان

اپنے گنوں کو محسوس کرتا ہے اور اٹھ اچھے گن کو محسوس نہیں کرتا
 جواب (چونکہ کوئی اندری بغیر مددگار کے پریکٹس نہیں کر سکتی۔ کان کا مددگار
 وقت میں کے ساتھ ہے۔ اس واسطے وہ اپنے گن کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن اٹھ
 وغیرہ کے مددگار باہر میں۔ اس واسطے جب ان کا تعلق ہوتا ہے۔ تب پریکٹس کرنا
 میں۔ جب نہیں ہوتا۔ تب نہیں کر سکتیں۔
 نیائے درشن تیسرے ادھیاکھا پہلا آسنیک پورنوا

نیائے درشن ادھیاکھے تیسرا آسنیک و س
 پہلے آسنیک میں آہستہ آہستہ برہمنی جسم اور اندریوں کی پریکٹس کر کے اب
 بدھی کی پریکٹس شروع کرتے ہیں۔ کہ آیا وہ انتہی ہے یا نہیں ہے۔

कस्मिन्काशसध्यात्मसंवाये ॥ १ ॥

راکتھ (چونکہ بدھی یعنی عقل کرم اور آکاش کی طرح سپریش یعنی لمس سے
 محسوس ہونے قابل نہیں۔ اور آکاش کو لمس سے خالی اور نیتہ محسوس کر کے
 بُدھی کے نیتہ ہو نیکا خیال پیدا ہوتا ہے۔ لیکن کرم باوجودیکہ سپریش و مت
 ہے۔ لیکن تو بھی پیدا شدہ اور انتہی ہے۔ اس سے بدھی کے متعلق شک
 پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا بدھی نیتہ ہے یا انتہی ہے۔

(سوال) بُدھی یعنی گیہان چونکہ اندری اور رکتھ کے تعلق سے پیدا ہوتا
 ہے۔ اس واسطے وہ انتہی ہی ہے۔ جبکہ سو ترما بُدھی کی پیدائش متلاچکے
 میں۔ اور ایک وقت میں من کی وجہ سے دو باتوں کا گیہان نہیں ہوتا۔
 اس سے بُدھی کا انتہی ہونا ثابت ہے۔ شک نہیں ہے۔

(جواب) چونکہ بُدھی یعنی گیہان جو آتما کا مکشن ہے۔ اور جو آتما نیتہ
 ہے۔ اس واسطے اس کا مکشن بھی نیتہ ہے۔ جبکہ درشن میں سے نیتہ اور
 انتہی دونوں ہو نیکا خود ملتا ہے۔ اس سے شک ہوتا ہے کہ آیا بُدھی
 کو آتما کا گن یا نہ نیتہ مانیں۔ یا اندری اور رکتھ کے تعلق سے پیدا ہو گیا

برونی گیان ہے۔ جسے علم محسوسات کہتے ہیں جو اور اندریوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس واسطے دو قسم کی بدھی ہونے سے سورتوں میں باگھات نہیں ہے۔

سوال۔ یہاں کس قسم کی بدھی کا وچار کرتا ہے۔

جواب۔ چونکہ گیان کی تین قسمیں یعنی ودیا۔ اوودیا اور ست ودیا باصرف علم حصولی میں پائی جاتی ہیں جس میں اوودیا اور ودیا دھرم کا سبب ہیں اور ست ودیا نکتی کا سبب ہے اس واسطے مہاتما گوتم جی علم حصولی یعنی نیتیک گیان کی بحث کرتے ہیں۔ جیہاں کہے سو بھاوک دھرم جو گیان ہے اسکا نتیجہ ہونا تو جیو کے نتیجہ ثابت ہونے سے ہو چکا کیونکہ دھرم اور دھرمی کا نتیجہ سمبندہ یعنی ہمیشہ رہنے والا تعلق ہے۔ اس واسطے لوگوں کو اس بحث سے یہ نہیں خیال کرنا چاہیے کہ مہاتما گوتم جی علم حضور ہی یعنی جیو کے سو بھاوک گیان کی بحث کرتے ہیں۔ مختصر علم محسوسات یعنی بدھی کے نتیجہ ہونے کے واسطے پورب یکیش کرتا ہے۔

विषयवस्तुभिज्ञानात् ॥ २ ॥

اور تھہ چونکہ اکثر کسی دیکھی ہوئی چیز کو دیکھنے سے ایسا خیال ہوتا ہے۔ کہ یہ وہی ہے اس خیال کا نام پرچی بھگیا ہے۔ اس خیال سے معلوم ہوتا ہے کہ بھٹن نتیجہ ہے اگر بدھی نتیجہ ہوتی تو اس قسم کا خیال پیدا ہوتا ہی ناممکن ہے۔ کیونکہ جس کو پہلے جانا نہ تھا اس کو اب عاںشا ہوں ایسا گیان بغیر بدھی کو قائم ملنے ہوئے نہیں ہو سکتا۔ بدھی کی بہت قسم کا اور پیدا شدہ وفانی ہونے سے اس قسم کی یادداشت کا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ دوسرے کی معلومات کی دوسرے کو یادداشت نہیں ہوتی اس کا جواب دیتے ہیں۔

साध्यसमत्वादहेतुः ॥ ३ ॥

اور تھہ چونکہ یادداشت کا بھی کلام ہونا محتاج نتیجہ ہے اس واسطے یادداشت بھی نیر بحث اور محتاج ثبوت ہے اور دلیل سلمہ ہوتی ہے محتاج ثبوت دلیل ملین کہلا سکتی اس واسطے اس قسم کی یادداشت بدھی کے نتیجہ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ

یہ دلیل خود اپنی ہستی اور صحت کے واسطے ثبوت کی محتاج ہے اس واسطے سادہ یہ سمجھنا چاہیے کہ کوئی غیر مسلمہ دلیل کسی مسلمہ ثابت نہیں کر سکتی بلکہ دلیل ہی محتاج ثبوت ہے تو دلیل کو کس طرح ثابت کر سکتی ہے کیونکہ یادداشت بدھمی یعنی علم محسوسات کا دھرم نہیں بلکہ چیتن جو آتما یعنی روح کا دھرم ہے جو آتما ہی پہلے جانے ہوئے دھرم کو محسوس کر کے کہتا ہے کہ یہ وہی چیز ہے۔

(سوال) گھیاں جو آتما کا دھرم نہیں بلکہ نہ کرن کا دھرم ہے۔
(جواب) گھیاں کو انہ کرنا کا دھرم کہنا ٹھیک نہیں کیونکہ وہ صرف جاننے کی واسطہ اوزار کا کام دیتا ہے۔ اگر گھیاں انہ کرنا کا دھرم مانا جائے تو چیتن کا کیا دھرم ہوگا جو نہ چیتن کا دھرم چیتنا کرنا۔ جاننا۔ بودھ کرنا ایک ہی قزوف الفاظ میں ان سے مختلف اشیاء ثابت نہیں ہوتیں۔

(سوال) اگر ہم یہ مانتے ہیں کہ بدھ جاتی ہے تو اس میں کیا دوش ہے۔
(جواب) چونکہ بدھ جاتی اور گھیاں دونوں ایک ارتھ کے ظاہر کرنے والے متبادل لفظ ہیں۔ اس واسطے جاننا آتما کا اپنا دھرم رہیگا کیونکہ بدھمی اور گھیاں گن ہیں دربارہ نہیں۔ اور گن میں گن نہیں رہ سکتا اگر مختلف مرادوں الفاظ کہنا آتما کے ایک ہونے کی تردید کی جاوے یعنی یہ کہا جائے کہ کوئی بودھ کرتا ہے کوئی ماننا ہے کوئی اپنید ہی کرتا ہے کوئی دیکھتا ہے۔ یہ سب علیحدہ علیحدہ پرش ہیں ایک ہی دھرم نہیں ہیں یہ تردید بالکل غلط ہے کیونکہ جاننا۔ بودھ کرنا۔ اپنید ہی کرنا سب ایک ہی معنوں کے بتلانے والے مرادوں الفاظ ہیں اس سے مختلف جاننے والے قایل نہیں ہو سکتے اس سے جاننے والا ایک ہی ثابت ہوتا ہے۔ ایک ثابت ہونے سے بدھ جاتی ہے۔ اور آتما جانتا ہے ان دو چیتنوں میں سے ایک باقی رہ جاتا ہے۔

(سوال) بودھ کرنے کے اوزار میں ہی کو ہم بدھ ہی کہتے ہیں اور وہ نتیجہ ہے۔

(جواب) اگر ایسا تسلیم کیا جائے تو بھی دھم کی یادداشت میں نتیجہ نہیں ثابت

ہو سکتا من حری اوزا ہے۔ اوزار میں فقیر ہونے کے سبب اور گیتا کے ایک ہونے سے یادداشت کا ہونا پرتیکش سے ثابت ہوتا ہے جیسے کبکو بائیں آنکھ سے دیکھا ہو اس کو دائیں آنکھ سے دیکھنے پر اس کی یادداشت ہو جاتی ہے۔ یا دوسرے چارغ سے دیکھے ہوئے کو دوسرے چارغ سے دیکھنے پر بھی یاد آ جاتا ہے اس واسطے یادداشت سے گیتا کا نتیجہ ہونا ثابت ہوتا ہے اوزاروں کا نتیجہ ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ من بدھی آنکھ وغیرہ کے مختلف ہونے اور گیتا کے ایک ہونے سے یاد آتا ہے اس سے بدھی کا نتیجہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ یادداشت بدھی کا دھرم ثابت ہوتی ہے۔

(سوال) بدھی تو قائم و ایک چیز ہے اسکی برتیاں گھومتی ہیں اور بدھی اور اسکی برتیاں سے بھید یعنی فرق نہیں۔

نہوگا پدگراہا تا ॥ ۴ ॥ جواب

ارتھ (اگر برتیاں یعنی خیالات اور برقی مان یعنی بدھی کو بھید رحمت مانا جاوے یعنی ایک سمجھا جاوے تو بدھی کے قائم ہونے سے برتیاں بھی قائم ماننی پڑیں گی اور وشیوں کے گرہن کرنے والی برتیاں کے قائم رہنے سے ایک وقت میں انیک وشیوں کے گہان کا ہونا پایا جاتا ہے۔ لیکن انیک وشیوں کا گرہن نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ برقی یعنی خیال اور خیالوں کا محزن بدھی دونوں ایک نہیں ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں :-

अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥

ارتھ (برقی سمجھان یعنی یادداشت کے ناش ہو جانے پر برتیاں کا محزن ہی ناش ہونا چاہیے ایسا ہونا تسلیم کرنے سے انتہا کرنا یعنی اندرونی اوزار کا ناش ہونا پایا جاتا ہے اگر ناش ہونا تسلیم نہ کیا جاوے تو انیک ہونا ثابت ہوتا ہے دونوں طرح پر ناممکن محض ہے یہ انومان ہوتا ہے کہ ایک انورپ یعنی بہت چھوٹا من سلسلہ دار اندیلوں سے سنیک

کرتا ہے اس سے وشیون کا سلسلہ وار گیان ہوتا ہے۔

क्रमवृत्तित्वादयुगपदुगाहणम् ॥६॥

(اارتھ) چونکہ من انوی یعنی چھوٹا ہے اس واسطے ایک ہی دفعہ سب انڈیوں کے ساتھ تعلق پیدا نہیں کر سکتا جس کے سبب سے انڈیوں کے وشیوں کا ایک ساتھ گیان نہیں ہوتا جس (اندری کے ساتھ من ملتا ہے۔ اوس کے وشے کا گیان ہوتا ہے اور جس کے ساتھ نہیں ملتا اوس کا گیان نہیں ہوتا۔ پس جس جس اندری سے من ملتا اگلے کا اوس (وسی وشے کا گیان ہوتا جاویگا۔

आप्त्यभिज्ञानश्चविषयान्तसङ्गत ॥७॥

(اارتھ) جس وقت من کسی دوسرے وشے میں لگا ہوتا ہے اوس وقت جس اندری کے وشے میں لگا ہوا ہو اوس سے علاوہ دوسری انڈیوں کے وشیوں کا گیان نہیں ہوتا یہی جب تک کسی اندری کے ساتھ من شامل نہ ہو جاوے تب تک اوس اندری کے وشے کا گیان نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے سوتر میں بتلایا ہے کہ من کے کسی وشے کے ساتھ ویاننگ یعنی بہت مل جانے سے دوسرے وشے کا جس کی محسوس کرنے والی اندری کے ساتھ من کا ملاپ نہیں ہوتا اس سے برقی اور برقی مان کے علیحدہ ہونے کا ثبوت ملتا ہے دونوں کے ایک ہونے میں اس طرح کا ملاپ نہیں ہو سکتا۔

و سوال) اگر انتہ کرن کو دیہو یعنی سارے شریر میں بیاپکنا کر سلسلہ سے انڈیوں کے ساتھ منیوگ ہونا مانا جاوے تو کیا ہر جہ ہے۔

नगत्तभावात् ॥८॥

(جواب)

ارتھ۔ اگر من کو کل جم میں ویاپک یعنی محیط مانا جاوے تو من کا چلنا یعنی ایک اندری کو چھوڑ کر دوسری سے ملنا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ محیط ہونے سے اس کا سب کے ساتھ میل رہے گا لیکن ایسا ماننا صحیح نہیں کیونکہ من اندری کو چھوڑ کر دوسرے سے ملتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے

کہ من کل جسم میں محیط نہیں ہے۔ یا یہ کہو کہ من کے ہر ایک اندر ہی کے ساتھ مل کر رہنے سے جو من کے محیط ہونے کی حالت میں لازمی ہے سب وشبوں کو گہیاں ایک ساتھ ہونا چاہیئے۔ مطلب یہ کہ جب من مجھ سے تو میرا ایک اندر کے ساتھ اوس کا ہمیشہ سنیوگ ہے جب سنیوگ کا اعضا و ریسوئی عدم نہیں تو گہیاں کا بھی عدم نہ ہونا چاہیئے۔ چونکہ ایسا ہوتا نہیں اس واسطے من کے جسم میں محیط نہیں۔ اور برقی و برقی مان یعنی خیال اور خیال کے مخزن کے ایک ہونے پر بھی ہر ایک و شے کا گہیاں ایک ساتھ ہونا لازمی ہے۔ لیکن خیال اور اوس کے مخزن کا ایک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ انتہ کرنا ایک ہے اور برتیاں بہت قسم کی ہیں۔ جیسے آنکھ سے جو گہیاں روپ گہیاں ہے۔ اور ناک سے ہوا گہیاں لہو گہیاں ہے۔ برقی اور برقی مان کے ایک ہونے میں اس قسم کی تفریق نہیں ہو سکتی۔ کسی اندر ہی کیسے ملاپ کرنا من کا کثر ہے کسی اندر ہی کے ساتھ من کا ملاپ ہوتا ہے کسی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ جس اندر ہی کے ساتھ من کا ملاپ ہوتا ہے اسی اندر ہی کے و شے کو جو آتما جانتے۔

۱۱۶۱۱

सफटिकान्यत्राभिमानवतस्तथाभिमानः

(اور تھ) برقی اور برقی مان ایک ہی ہے۔ لیکن جس طرح ایک نگینہ میں مختلف قسم کے پہلوؤں کا عکس پڑنے سے لال۔ پیلا وغیرہ رنگ معلوم ہوتے ہیں یوں ہی من میں علیحدہ قسم کی برتیوں کے ہونیکا اجماعی مان یعنی خیال ہوتا ہے اس کا سبب مختلف قسم کے وشبوں سے تعلق ہونا ہے اسیر ماما گوتم جی کہتے ہیں۔

मेहेत्वभावात् ॥ १० ॥

(اور تھ) یہ جو نگینہ کی مثال دی گئی ہے اس میں دلیل نہ ہونے کی وجہ سے اس کا صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مطلب یہ ہے کہ نگینہ میں جو گہیاں ہوتا ہے کہ اس میں فلاں رنگ ہے یہ گہیاں کا ابھیمان اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک پہلوں کے رنگ کا خیال نہ ہو جس وقت پہلوں کے رنگ کا خیال ہوگا تب یہ گہیاں رنگوں، معمولی نظر سے معلوم ہوتا ہے اس واسطے نگینہ اور پہلوں کے سنیوگ سے

جو ابھیمان ہوتا ہے اوس میں اور اندریوں کے وشیوں کا سلسلہ وار گہیاں ہونا ان دونوں میں فرق ہے کیونکہ اندریوں کے وشیوں کا گہیاں جس طرح تحقیق کر چکے ایک ہی سا نظر آئے گا۔ اس سے اندریوں کے ذریعہ سلسلہ وار گہیاں پیدا ہونے سے کبھی کا انتہہ ہونا اور آتما کا نتیجہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگرچہ آتما کا خاص گن ہونے سے بڑھی نتیجہ ہے۔ لیکن علم محسوسات جو کہ آتما سے علیحدہ علم حصولی ہے وہ انتہہ ہے کسی شخص کو یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ آتما کا خاص گن ہونا جو گہیاں یا جڑمتی ہے وہ بھی انتہہ ہے۔ اور نگینہ کی دلیل کو غلط کہنے سے یہ مطلب ہے کہ ساکار چیز کا ساکار میں عکس پڑتا ہے لیکن روپ رہت ساکار بڑھی کا عکس نہیں ہو سکتا۔ ساکار کا ساکار کے ساتھ مثال دینے میں کوئی دلیل نہیں دلیل کے نہ ہونے سے اولٹا درشتاں دے کر برقی اور برقی مان کو ایک ثابت نہیں کر سکتے۔ اب کشنیک باومی اپنا اعتراض کرتا ہے۔

رسوال کشنیک باومی کے کہتے ہیں

دجواب کشنیک باومی وہ ہے جس کے خیال میں کوئی چیز بھی ایک لمحہ سے

زیادہ قائم نہیں رہ سکتی۔

सफटिकाप्यपरापरस्यनैः।
क्षणिकत्वादनी नामहेतुः॥१९॥

(ا رتھ) نگینہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف رنگ کے بھلوں کا عکس بچنے سے انیک ہونے کا گہیاں ہوتا ہے یہ کننا ٹھیک اور با دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اگر نگینہ کی برابر عکس مانا جاوے۔ تو بھی بھید رہت یعنی ایک ہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے۔ کہ ہر ایک جسم کشنیک یعنی ایک لمحہ رہنے والا ہے۔ اس واسطے نگینہ میں ہر ایک لمحہ میں دوسرا جم پیدا ہوتا ہے اور پہلے کا ناش ہو جاتا ہے۔ اس واسطے نگینہ یا گہیاں بھید کا ہونا صحیح نہیں۔

(سوال) ہمارے اس کشنیک باومی کیا دلیل ہے

(جواب) چونکہ جسم کے اعضاء ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ کہیں بدلتے ہوتے ہیں کبھی فرہ جس سے ہر ایک لمحہ میں جسم میں ترقی و تنزل کا کام

ثابت ہوتا ہے جس سے ہر ایک لمحہ میں شریر کے بدلنے کا اومان ہوتا ہے۔ اور ترقی اور تنزل کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ پہلے شریر کا ناش اور نئے کی پیدائش ہر ایک لمحہ میں ہوتی ہے۔ لیکن لطیف ہونے کے سبب ہر ایک لمحہ کی ترقی و تنزل کو معلوم نہیں کر سکتے جب زیادہ ترقی یا تنزل ہو جاتا ہے تب محسوس ہوتا ہے۔ خوراک کا ہضم ہو کر خون و دھیرہ ہونا جسم کی ترقی یا کسی سبب سے تنزل کا سبب ہوتا ہے۔ وزن میں فرق ہونے سے پہلے کا ناش اور نئے کی پیدائش ثابت ہوتی ہے کیونکہ بنا موصوف کے ناش ہوئے وزن جو صفت ہے اوس کا ناش ہونا ممکن نہیں۔ اور ایک جم میں دو وزن جمع نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح جسم کے موافق ہر چیز کو ایک لمحہ رہنے والی سمجھ لینا چاہیے اس سے نگینہ ایک ہی پیدا نہیں ہے۔ اس پر جواب دیتے ہیں۔

नियमहेत्वमावादयथादर्शनमभ्यनुज्ञा ॥ १२ ॥

(ارتعم) اگرچہ علم میں فرق ہوتا اور برقی و برقی مان کا ایک نہ ہونا صحیح ہے لیکن نگینہ کو ایک کثرت میں یعنی لمحہ بھر رہنے والا مان کر جو پید کی تردید کی گئی ہے وہ بالکل صحیح نہیں۔ کیونکہ ہر ایک چیز میں ترقی و تنزل کا غیم ہوا اور دلیل سے ثابت نہیں ہوتا اور جو بات پر مان اور دلیل سے ثابت نہ ہو اوس کو کس طرح صحیح مان سکتے ہیں۔

رسوال ہر مٹا رہے پاس نیم کے نہونکی کیا دلیل ہے
(جواب) نیم ہونے میں کسی دلیل کا نہ ہونا ہی اس کے نفی کی دلیل ہے کیونکہ اگر نیم ہوتا تو اسکی ہستی میں کوئی دلیل ضرور ہوتی اس واسطے جیسا پر تیش ہوتا ہے۔ ویسا ہی ماننا چاہتا ہے جس میں ترقی و تنزل کے سامان دیکھتے ہیں۔ اوس میں ترقی و تنزل ملتے ہیں جیسے جسم وغیرہ مرکب چیزوں میں ترقی و تنزل ہونا معلوم ہوتا ہے اور جس میں ترقی تنزل کا علم نہیں ہوتا۔ جیسے سونے۔ لوہے پتھر وغیرہ میں ایسے ہی نگینہ میں بھی ترقی و تنزل نہیں ہوتا اس واسطے نگینہ میں ترقی و تنزل ہونا یا کسی جسم کا ناش ہو کر نئے کا پیدا ہونا ملنے لائق نہیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں

नौत्यति विनाशकारणो पलब्धः ॥१३॥

(ارتھ) انسان کے جسم یا مٹی وغیرہ میں مٹی کے ہر مانوون کے سینوک سے بڑھتا دیکھ کر اعضا کا بڑھتا پیدائش کا سبب معلوم ہوتا ہے اور گھرے وغیرہ ہیں اعضا کا کم ہوتے جانا اون کے ناش کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ جس کے اجزا میں کمی زیادتی نہیں اوس کی پیدائش اور ناش کے اسباب کا علم نہیں ہوتا۔ اور بلا سبب کسی کاریہ کی پیدائش ماننا قابل تسلیم نہیں اس واسطے نگینہ میں پیدائش اور ناش کے کارن کے ثابت نہ ہونے سے اوسے ایک لمحہ بھر رہنے والا ماننا صحیح نہیں۔

सरि विनाशो कारणानु पलब्धिवद् व्युत्पत्तिः ॥१४॥

(ارتھ) جس طرح جب دودھ ناش ہو کر دہی بن جاتا ہے تو دودھ کے ناش کا سبب اور دہی کی پیدائش کا سبب معلوم نہیں ہوتا لیکن تو بھی دہی کی پیدائش اور دودھ کا ناش تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح بغیر کارن کے یعنی سبب کے معلوم ہوئے بھی نگینہ میں پہلے جسم کا ناش ہونا اور دوسرے کی پیدائش ماننی چاہئے۔ یا جیسے دودھ کے ناش ہوتے اور دہی کے پیدا ہونے کا کوئی کارن معلوم نہ ہونے پر اون کی پیدائش اور ناش کو پرتیکش دیکھ کر کارن کا انومان کیا جاتا ہے ایسے ہی نگینہ کے تغیر احبام میں کوئی سبب نہ معلوم ہونے پر بھی اوس کا انومان کر لینا چاہئے اس کا جواب دیتے ہیں۔

लिङ्ग-तोग्रहणज्ञानुपपत्तिः ॥१५॥

(ارتھ) چونکہ دودھ کا ناش اور دہی کی پیدائش یہ دونوں کاریہ یعنی معلول پرتیکش ہوتے ہیں اس واسطے ان کے کارن کا انومان پرمان سے ثابت ہوتے ہیں اس سے ان کے کارن کا گمان ہوتا ہے۔ کاریہ سے کارن کا انومان کر لینے سے اوس کے گمان کا اجماع ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن نگینہ میں پہلے نگینہ کے ناش اور دوسرے کی پیدائش کا کوئی نشان یا کاریہ نہیں

پایا جاتا جس سے اون کے کارن کا انومان کر لیا جاوے۔ جس کا سبب پر تنگیش سے ثابت ہو وہی انومان صحیح ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف نہیں اس واسطے دودھ و وہی کی شامل دینا بیدلیل ہے۔ اسیر اور دلیل دیتے ہیں۔

॥ ۹۶ ॥

नपयसा परिणाम गुणान्तर प्रादुभावात् ॥

(ارتھ) دودھ کی حالت بدل جاتی ہے اور اس کا ناش نہیں ہوتا جب دودھ کا پری نام ہوتا ہے ناش ہوتا ہی نہیں تو نگینہ کے واسطے کس طرح دلیل ہو سکتی ہے۔

(سوال) پری نام کسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی چیز کی پہلی صفات کا علیحدہ ہو جانا اور اس میں نئی صفات کا آ جانا پری نام کہلاتا ہے۔

(سوال) ناش کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جس آپادان کارن سے چیز بنی ہو اور کواکوشم ہو کر اسی میں شامل ہو کر اپنے جسم کو زایل کر دینا ناش کہلاتا ہے۔

(سوال) پری نام اور ناش میں کیا بھید ہے۔

(جواب) پری نام میں تو کچھ مگن پہلے موجود رہتے ہیں۔ اور کچھ نکل جاتے ہیں۔ اون کے بجائے نئے مگن آ جاتے ہیں۔ لیکن ناش ہونے پر سب اجزا علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اون میں کوئی نیا گن شامل نہیں ہوتا۔ اس پر مغرض دلیل کرتا ہے۔

वृहन्नरादव्यान्नरोत्पतिदशीनिं पूर्वद्व्य
निवृत्तेरनुमानम् ॥ १७ ॥

(ارتھ) پہلا جسم جن پر مانوؤن کے سبب سے بنا تھا۔ (اون کو چھوڑ کر دوسرے پر مانوؤن کے سبب سے بننے سے ہی دوسری چیزوں کی پہچان رکھی جاتی ہے۔ مثلاً جن پر مانوؤن سے ایک مٹی کا گولا بنا ہوا تھا۔ جب اس سے کم زیادہ ہو کر گھڑا و تھالی وغیرہ بن جاتی ہے تو اس

گولے کا ناش اور گھڑے و تھالی کی پیدائش مانتے ہیں۔ ایسے ہی دودھ کے ناش ہونے اور دہی کی پیدائش ہونے میں بھی اسکے اجزاء یعنی پیمانوں کی کمی زیادتی دیکھنے سے انومان ہوتا ہے کہ یہ پیدائش اور ناش بلا سبب نہیں یعنی جب ایک چیز کے پیمانوں ایک ایک ہو گئے تب وہ ناش ہو گئے جب اسکے پیمانوں سے کچھ کم اور زیادہ ملکر جو چیز بنیگی وہ دوسری ہوگی۔ جب اسی طرح پر دودھ کا ناش ہو کر دہی کے پیدائش ہونے کا انومان ہوتا ہے تو ایک کا ناش اور دوسرے کی پیدائش مانتی شتی ہے اگلے سوتر میں اس کی تردید کرتے ہیں۔

**वचविद्धि नाशकारणानुपलब्धेः वचचि
ओपलब्धनेकान्तः॥१८॥**

۲ (ارنھ) کہیں تو ناش ہونے کے سبب کا پرتیکش کیاں ہوتا ہے جیسے گھڑے وغیرہ میں دیکھا جاتا ہے کہ ٹیڈیا یا ایٹ لگی اور گھڑا اچھوٹ گیا اور کہیں ناش کا کارن پرتیکش نہیں ہوتا جیسے دودھ کے ناش کا کارن ظاہری جیسا سون سے معلوم نہیں ہوتا اس واسطے کہیں ناش کے کارن کے پرتیکش ہونے اور کہیں نہ ہونے سے یہ مثال مقررہ نہیں ہے یعنی اکثر جگہوں پر اس کے خلاف نظر آنے سے دودھ کی مثال مقررہ نہیں ہے جب مثال مقررہ نہیں ہے تو وہ خود محتاج ثبوت ہے اسلئے اس مثل سے نگینہ کا ایک جسم ناش ہو کر دوسرے کی پیدائش کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور کارن کے پرتیکش نہ ہونے سے کارن رہت ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا جیسے گھڑے کی پیدائش کے سبب کے بغیر پیدائش اور ناش کے بغیر ناش نہیں ہوتا ایسے ہی نگینہ کے جسم کے ناش اور پیدائش کا کارن رہت ہونا ممکن نہیں اس واسطے کہ مثال غلط اور بے بنیاد ہے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ بغیر کارن دودھ کے ناش اور دہی کی پیدائش کی طرح اس کی بھی بنیاد مانتی چاہیے لیکن دودھ کے ناش اور دہی کی پیدائش کا کارن کھٹائی وغیرہ کو انومان سے معلوم کرتے ہیں۔ بغیر کارن کے پیدائش اور ناش نہیں ملنے اس واسطے کہ یہ مثال بیدلیل ہے گھڑے کے پیدائش ہونے اور ناش ہونے

موافق بلا سبب پیدا نہ ہونا ممکن نہیں اور اس مثال کی تردید ناممکن ہونے سے
 نگیٹہ وغیرہ کا ناش اور پیدائش بلا سبب نہیں ہے اور دودھ کے موافق ناش
 اور دہی کی پیدائش جو بلا سبب مانتے ہیں اس کی تردید ہو سکتی ہے
 کیونکہ پیدائش اور ناش کے سبب الزمان سے معلوم ہوتی ہیں بلا سبب نہیں۔
 اس واسطے دودھ کے ناش اور دہی کے پیدا ہونے کا سبب الزمان سے
 ظاہر ہوتا ہے علاوہ اس کے پر تیکش سے بھی کھٹ کی کاٹا انا دودھ کے
 ناش اور دہی کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے اور جب کہانی نہ ملائی جائے
 تب متوطی دیر میں ہوا سے کہانی پیدا ہونے کا الزمان ہوتا ہے۔ بغیر سبب
 سے کوئی کاریہ پیدا نہیں ہوتا اس سے ایک لمحہ بھراشتیا کر سستی ماننے
 والوں کی تردید کر کے اور بدھی پیدا شدہ اور ناش والی ثابت کر کے اب
 یہ بحث کرتے ہیں کہ یہ گیان کس کا گن ہے۔

سوال : یہ گیان اندری اور ارتھ کے تعلق سے پیدا ہونے سے اندریوں کا گن ہے
 नेन्द्रियार्थोऽन्तरिक्षं पिज्ञानावस्था च

ارتھ (گیان) نہ تو اندریوں کا گن ہے اور نہ ہی ارتھ کا گن ہے۔ کیونکہ اندری
 اور ارتھ کے ناش ہونے پر بھی گیان موجود رہتا ہے (اندری اور ارتھ
 کے ناش کے بعد یہ دیکھتا یا سنا تھا۔ یہ یاد آتا ہے گیان اپنی عالم کے ناش
 ہونے پر اس قسم کا علم ہو نہیں سکتا۔ پہلے گیان کا یاد کرنا ایک ہی
 ایک ہی ناش رہتا گیان اپنی عالم کے ہونے سے ممکن ہے کیونکہ دوسرے دیکھے
 ہونے کا دوسرے کو یاد آنا ناممکن ہے اس واسطے اندری اور ارتھوں
 کے ناش ہونے پر یعنی حواس اور اوس سے معلوم ہونے والے دشنے کے
 ناش ہونے پر ناش شدہ اندری اور ارتھ کا جس سے یاد آنا ناممکن
 ہے اوس کے یاد آنے سے بدھی آتما کا گن ہے۔

سوال : اندری اور ارتھ کو جاننے والا نہ سمجھ کر ہم گیان اونکا گن نہیں مانتے بلکہ ہم
 گن گیان مانتے ہیں۔ اور وہ اندری اور ارتھ کے ناش ہونے پر بھی قائم رہتا ہے۔

यगपजज्ञेयानुपलब्धनमनसा॥२०५॥

(ارتھ) بہت سی چیزوں کا ایک ساتھ گیان نہ ہونے سے گیان من کا گن نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ من کا کلشن یہ ہے کہ میں کے سبب سے بہت سی چیزوں کا ایک ساتھ گیان نہیں ہوتا۔

(سوال) جبکہ من کے ساتھ اندری کا تعلق ہونے سے اس کے دشنے کا گیان ہوتا ہے اور من کے ساتھ تعلق نہ ہونے سے گیان نہیں ہوتا اس سے من ہی کا گن گیان معلوم ہوتا ہے۔

(جواب) اندری اور من کے تعلق سے جو گیان ہوتا ہے وہ دونوں میں سے ایک ہونے پر نہیں ہو سکتا اس واسطے من اور اندری دونوں گیان حاصل کرنے کے اوزار ہیں گیان نہیں جیسے ہاتھ اور تلوار کے سبب سے کوئی چیز کھتی ہے لیکن ہاتھ اور تلوار کاٹنے کا اوزار ہیں کاٹنے والا نہیں کیونکہ مردہ ہاتھ اور تلوار کسی چیز کو کاٹ نہیں سکتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ من جاننے کا اوزار ہے جاننے والا نہیں اس واسطے گیان یعنی بدھ من کا گن نہیں۔ بلکہ جاننے والی آتما کا گن ہے۔

(سوال) اگر ہم اوزار کا گن ہی گیان مان لیں تو اس میں کیا دوش آئے گا۔
(جواب) اگر من کا گن گیان مانا جاوے تو من جاننے کا اوزار نہیں رہیگا۔ بلکہ جاننے والا یعنی عالم کہلائیگا اگر جاننے کے اوزار کو جاننے والا مانا جاوے تو ناک وغیرہ اندریاں جو بیرونی جاننے کا اوزار ہیں ان کو بھی جاننے والا مان لینا ہوگا کیونکہ حسب طرح یو وغیرہ کے جاننے کا اوزار ہیں۔ ایسے ہی من سکھ وغیرہ کے جاننے کے واسطے اوزار تسلیم کیا جاتا ہے۔

(سوال) گیان جس کی صفت ہے وہ آتما ہے اور سکھ وغیرہ کے جاننے کا اوزار من ہے ان میں فرق نام کا فرق ہے اہل میں ایک ہیں۔

(جواب) جن کا من قائم نہیں اونکو ایک ساتھ بہت سی چیزوں کا گیان نہیں ہوتا لیکن یوگی لوگوں کو سماجی سدھ ہونے پر ایک کال میں کئی چیزوں کا گیان ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا گیان دھرم یعنی سارے شر میں رہنے والے آتما کو ہو سکتا ہے انو یعنی ذرہ کے موافق جو من ہے اس کو نہیں ہو سکتا :-

तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २९ ॥

(سوال) اگر ہم من کو اتنا مانیں بلکہ وہو مانیں تو کیا دوش ہوگا۔
(جواب) جب من و بہو یعنی سارے جسم میں محیط مانا جاوے گا۔ تو من کا سب اندریوں کے ساتھ ایک وقت میں تعلق ہونے سے سب چیزوں کا ایک ساتھ گہان ہونا چاہیے۔ چونکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس سے من اترو یعنی سکشم یا لطیف بمثل ذرہ ثابت ہوتا ہے۔ اس پر معترض اعتراض کرتا ہے۔

شکوہ اوپر ॥ ۲۹ ॥ لکھا گیا ہے

ارتھ۔ جب گہان سارے جسم میں رہنے والے آتما کا گن مانا جاویگا۔ تو بھی وہی اعتراض عاید ہوگا جو من کی صفت گہان ماننے میں حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ آتما کے سارے جسم میں موجود ہونے سے ہر ایک اندری کے ساتھ اس کا تعلق ہوگا اور اندریوں کے تعلق ہونے سے سب کے وشوں کا گہان ایک ساتھ ہونا چاہیے۔ اس اعتراض کا جواب دہانا گوتم جی دیتے ہیں ॥ ۲۹ ॥

इन्द्रियैर्मनसा रात्रि कषाभावात् तदनुमतिः

(ارتھ) اگرچہ آتما کا سب اندریوں کے ساتھ تعلق رہتا ہے۔ تو بھی اندری اور من کا تعلق نہ ہونے سے ہر ایک وشے کا گہان نہیں ہوتا من کا اترو ہونا ثابت ہو چکا ہے اور من کے اترو ہونے کی وجہ سے اس کا سب اندریوں کے ساتھ ایک ساتھ تعلق نہیں ہو سکتا اور من کا تعلق نہ ہونے سے ایک کال میں بہت سی چیزوں کا گہان نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جس طرح اندری اور ارتھ کے تعلق سے گہان ہوتا ہے ایسے ہی اندری اور من کا تعلق بھی گہان کے واسطے لازمی ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے۔

नामति कारमान पदे प्रान् ॥ २९ ॥

(ارتھ) چونکہ تدریجی جو آتما کا گن ہے اسکی پہچانیں کا سبب کوئی اندری من کا تعلق نہیں بتلا یا بلکہ صرف بو و غیرہ کے گہان ہونے کا سبب آتما۔ من اور اندریوں کا تعلق بتلا ہے اس سے تدریجی کے پیدا ہونے کا کوئی سبب ظاہر نہیں ہوتا اور نتیجہ یعنی ہمیشہ رہنے والے

اور اس کے شر میں بیاہک آتما کا گن بھی نتیہ دہو اور اس کے شر میں بہتے والا ہونا چاہیے اور اس کے دہو ہونے سے سب چیزوں کا گمان ہر وقت ہونا چاہیے چونکہ ایسا ہونا ثابت نہیں ہوتا اس واسطے بدھسی آتما کا گن نہیں ہے اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

**विनाशकारणानुपलब्धवस्थामेतन्नि-
त्यत्वप्रसंगः ॥ २४ ॥**

(ارتھ) جو نیکہ بدھسی یعنی گیان کے ناش ہونیکہ بھی کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا اس سے بھی بدھسی کا نتیہ ہونا ہی ثابت ہوتا ہے۔ اگر نتیہ نہ ہو تو آتما کا گن جو نہیں ٹنک ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گن دو طرح سے ناش ہوتا ہے ایک تو گن کے رہنے کا محزن جو گنی ہے اس کے ناش ہونے سے گن کا ناش ہوتا ہے دوسرے گنی میں کوئی مخالف گن آجانے سے بھی گن کا ناش ہوتا ہے لیکن بدھسی کا مخالف گن تو کوئی آتما میں آ نہیں سکتا کیونکہ آتما لطیف ہے اور آتما کے نتیہ ہونے سے اس کے محزن کا بھی ناش نہیں ہو سکتا اس واسطے بدھسی کے ناش کا سبب دونوں طرح سے نہیں معلوم ہوتا۔ اس واسطے بدھسی کو نتیہ ماننا چاہیے۔ اس پر جواب دیتے ہیں۔

**अनित्यत्वग्रहादबुद्धे बुद्धयन्तराद्विनाशः प्रस-
ंगः ॥ २५ ॥**

(ارتھ) بدھ ہی نتیہ ہے اس کو ہر ایک انسان اپنے آتما میں وچار کرنے سے معلوم کر سکتا ہے کیونکہ بدھسی کی پیدائش اور ناش کا انہو ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ ابھی ایک گیان تھا وہ ناش ہو کر اس کی جگہ دوسرے گیان پیدا ہو جاتا ہے اب ایک گیان کے بعد دوسرے گیان کی پیدائش دیکھنے سے بدھسی کا نتیہ ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر بدھسی نتیہ ہوتی تو گیان کا ناش نہیں ہوتا اور بلا گیان کے ناش ہوئے دوسرے گیان کی پیدائش نہ ہوتی جیسے آواز سے لفظ نکلتے ہی وہ پہلے ناش اور دوسرے لفظ پیدا ہوتے ہوتے ہیں اسی طرح بدھسی بھی پہلی ناش ہو جاتی ہے اور نئی پیدا ہوتی ہے اس سے بدھسی کا نتیہ ہونا ثابت ہے کیونکہ دوسرا گیان ہی گیان کا مخالف ہے ۛ

**ज्ञानसमवेतात्म प्रवेशासि कर्षान्मसीत्
सुतपतेर्नयुगपदुत्पतिः ॥ २६ ॥**

(ارتھ) گیان کے سنسکاروں سے معمور آتما کے پردیشوں میں
تمامی حصوں کے ساتھ سلسلہ وار من کا تعلق ہوا ہے اور سلسلہ وار آتما اور
من کا تعلق ہونے سے یادداشت بھی سلسلہ وار ہوتی ہے۔ ایک ساتھ
بہت سی چیزوں کی سمرتی نہیں ہوتی اس پر جواب دیتے ہیں۔

नाना शरीरवृत्तिवामनसः ॥ २७ ॥

(ارتھ) آتما کے مقامی حصوں سے من کے تعلق ہونے سے گیان
اور یادداشت کی پیدائش ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر آتما اور من
کے تعلق سے سمرتی ہوتی۔ تو من کے جسم کے اندر موجود ہوتے
سے اور آتما کے کل جسم کے حصوں میں بیاپک ہونے سے من
کے ساتھ ہر وقت آتما کا تعلق رہنا چاہیے۔ جس سے سمرتی کا ہر وقت
ہونا لازمی ہے۔ چونکہ ہر وقت سمرتی یعنی یادداشت معلوم نہیں ہوتی
اس واسطے آتما اور من کے تعلق سے سمرتی ماننا صحیح نہیں۔ اس پر ایک اور
دلیل دیتے ہیں *

साधत्वादहेतुः ॥ २८ ॥

(ارتھ) کمون کا پھل بھوننے کے واسطے جو سنسکار ہیں۔ اگر صرف سنسکار
ہی زندگی ماننے والے جادین اور آتما کے گیان سنسکار سے معمور مقامی حصوں کے
ساتھ من کا تعلق ہونے سے یادداشت ہوتی ہے تو کوئی دلیل اس بات کی کہ
جسم کے اندر ہی آتما اور من کا تعلق ہوتا ہے۔ باہر نہیں ہوتا موجود نہیں
اس واسطے جسم کے اندر ہی آتما اور من کا تعلق ہونا محتاج ثبوت ہے۔
سلسلہ نہیں۔ اس واسطے آتما اور من کے اندرونی تعلق کو یادداشت کا سبب
ماننا صحیح نہیں اس کا جواب دیتے ہیں۔

स्मानः शरीरधारणोपपत्तिरप्रतिषेधा ॥ २९ ॥

(ارتھ) چونکہ شریعتی جسم کی موجودگی میں ہی سمرتی ہوتی ہے دوسری حالت میں نہیں

اس واسطے جسم کے اندر ہی آتما اور من کے تعلق سے یادداشت ہوتی ہے اس کی تردید کرنا صحیح نہیں کیونکہ یادداشت کے وقت جسم کا ہونا پر تکیش سے ثابت ہے اور آتما اور من کے تعلق سے دو طاقتیں پیدا ہوتی ہیں ایک جو اندری کے ساتھ چیز کا تعلق اور من کے ساتھ اندری کا تعلق اور آتما کے ساتھ من کا تعلق جنہ سے دھارن یعنی سنکاروں کو جمع کرنے کی طاقت دوسری آتما سے شروع ہو کر من اور اندری داواردن کو حرکت دینے والی طاقت۔ اگر من کا باہر والے آتما سے تعلق ہو کر حرکت پیدا ہوتی تو دھارن کرنے والی طاقت کے نہ ہونے سے بوجھ کی وجہ سے جسم گر جاتا کیونکہ جس من کی حرکت نے اسکو سنبھالا ہوا ہے وہ من کے جسم سے باہر آتما کے ساتھ تعلق ہونے سے جسم سے علیحدگی ہو گئی اس واسطے من کا آتما کے ساتھ جسم کے اندر ہی تعلق ہونے سے گیان پیدا ہوتا ہے اسکی تردید صحیح نہیں یعنی جسم کے باہر آتما اور من کا تعلق ماننے قابل نہیں۔ اسپر کہتے ہیں:-

नमदाधुगतिश्चान्मनसः ॥ ३० ॥

(ا ر تھ) چونکہ من بہت ہی تیز چلنے والا ہے اس واسطے وہ باہر جاتا ہے۔ گیان سے معمور آتما کے ساتھ تعلق پیدا کرتا ہے اور پھر جلدی سے جسم میں آجانا ہے اور حرکت کو پیدا کرتے ہیں جس سے جسم بوجھ کی وجہ سے گرنے لگتا اس طرح پر من باہر اندر دونوں طرف آتما سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن باہر تعلق رکھنے کی حالت میں اس کی تیز رفتاری نہ دھ سے جسم نہیں گرتا۔ اس واسطے من کے جسم سے باہر آتما سے تعلق رکھنے میں جسم گر جانا چاہیے۔ یہ اعتراض مبدیل ہے۔ اسپر جواب دیتے ہیں:-

अस्मिन्कालानियमान् ॥ ३१ ॥

(ا ر تھ) یہ دلیل دینا کہ من کی تیز رفتاری سے جسم کے باہر آتما کے ساتھ من کا تعلق ہونے پر ہی جسم نہیں گرتا صحیح نہیں۔ کیونکہ یاد کرنے کے وقت کا غم نہیں یعنی وقت مقرر نہیں یعنی کوئی چیز جلدی سے یاد آتی ہے کوئی دیر سے۔ جب کوئی چیز دیر سے یاد آتی ہے تو یاد کرنی خواہش سے

من میں سوچنے کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور وہ سوچا کسی چیز کے یاد آنے کا سبب ہوتا ہے یعنی بہت دیر تک غور کرنے سے یاد آتا ہے اس طرح پر دیر سے یاد آنے میں من کے جسم سے باہر آتما کے ساتھ تعلق ہونے سے جسم قائم نہ رہنا چاہیے۔ اور بغیر شریر کے تعلق کے صرف آتما اور من کا تعلق یادداشت کا سبب ماننا بالکل صحیح نہیں کیونکہ جسم آتما کے شکہ دکھ بھوگنے کا مکان ہے۔ دس سے باہر نکلا ہوا من آتما کے شکہ دکھ کا پیدا کرنا تو تسلیم نہیں ہو سکتا :

(سوال) اگر ہم یہ انہیں کہ صرف آتما اور من کے تعلق ہونے سے ہی شکہ دکھ کا بھوگ ہوتا ہے تو اس میں کیا ہرج ہے۔

(جواب) اس حالت میں جسم کی کوئی ضرورت ہی نہ رہیگی اس واسطے جس طرح شکہ وغیرہ آتما کے اندر ہونے کی حالت میں ہی محسوس ہوتے ہیں ایسے ہی یادداشت بھی آتما اور من کے جسم کے اندر تعلق ہونے سے ہی ہوتی ہے اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔ ॥ ۳۲ ॥

आत्मप्रेषणमदृच्छा ज्ञानामिद्वयनसंयोगविशेषः

(ا ر تھ) سینوگ یعنی آتما اور من کا جسم سے باہر آتما سے تعلق ہونا تین طرح پر ہو سکتا ہے۔ یا تو آتما اپنی خواہش سے جسم کے باہر من سے تعلق کرے۔

یا اچانک ایک دم سے ہو جاوے۔ یا من کے گیا تا یعنی عالم ہونے سے ہو لیکن یہ تینوں قسم کے تعلق ناممکن ہیں۔ اول جب کسی چیز کے یاد کرنے کے واسطے

او کو جان کر ہی آتما من کو حرکت دینگا تو اس حالت میں حرکت سے پہلے ہی وہ چیز یاد آگئی اوس کی بابت من کو حرکت دینا فضول ہے۔ اچانک یاد کرنا بھی نہیں

کہہ سکتے کیونکہ کسی چیز کو یاد کرنے کی خواہش سے زیادہ سوچنے سے آتما یاد کرتا ہے۔ تیسرے یہ کہ من جیتن ہے وہ یاد کرنے کی خواہش سے

جسم کے باہر آتما سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ کسی طرح جمع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من غیر مدرک یعنی گمان سے خالی ہے۔ اس پر محترمن کہتا ہے۔

आत्मकमनसा पाद्व्यवनेन संयोगविशेषः

षणममानम् ॥ ۳۳ ॥

(ارتھ) جب کسی چیز میں دل محو ہو جاتا ہے اور اس کے سواے دوسری چیزوں کا گمان نہیں رہتا اور اس وقت بھی پاؤں میں کانٹا یا چوٹ لگنے سے من اور آتما کا بہت جلد اس مقام پر تعلق ہو جاتا ہے۔ جس سے ڈکھ محسوس ہوتا ہے۔ یہ خاص قسم کا تعلق ہے ایسا ہی تعلق آتما کے یاد کرنے لائق چیز کے ساتھ تعلق ہونے سے یاد کرنا ایک وقت میں دوسری طرف سے ہٹ کر تیزی سے جسم میں آ جاتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو بالکل محو ہوجانے کی حالت میں جو پاؤں میں جو ٹک لگنے سے تکلیف محسوس ہوتی۔ اس میں بھی وہی سب اعراض کہ اس کو آتما نے اپنی خواہش سے محسوس کی۔ یا چاہا کہ محسوس ہوا وغیرہ آجائیں گے۔

رسوال (۱) ذہن میں کانٹا لگنے پر آتما کی خواہش وغیرہ کا خیال کرنا ٹھیک نہیں بلکہ اس وقت پورب کرم کے پھل سے جو نہ نظر آتیوالا بھوک ہے اس کے سبب سے ذہن میں کانٹا یا ٹھوکر لگ جاتی ہے۔

جواب (۱) اگر آپ کرموں کے تعلق سے ایسی چوٹ وغیرہ لگنے کو تسلیم کریں۔ تو سمرتی یعنی یاد کرنے کے واسطے بھی ایسا ہی سمجھ لو کہ وہ بھی کرموں کے پھل سے پیدا شدہ پوشیدہ بھوک کے سبب سے ہوتا ہے۔ اس واسطے آتما کی حرکت وغیرہ کے اعراض سے ترویج کرنا صحیح نہیں۔

(رسوال) ایک ہی دفعہ بہت چیزیں کیوں نہیں یاد آتیں۔

جواب **प्रणिधानलिंगादि ज्ञानानाममुगय**

आवाहमुगयदस्मरणम् ॥ ३४ ॥

(ارتھ) جس طرح آتما اور من کا تعلق اور من کا یاد کرنا سبب ہوتا ہے ایسی ہی جمع خاطر یعنی من کا ابھار ہونا اور یاد کرنا کی خواہش اور نشان وغیرہ یادداشت کے سبب ہوتے ہیں لیکن دل کا جمع خاطر ہونا اور نشان وغیرہ ایک بارگی نہیں ہوتے اس سے انیکہ چیزوں کا یاد آنا بھی یکبارگی نہیں ہوتا۔ دل کا جمع ہونا اور نشان وغیرہ اسباب جس سلسلہ سے ہوتے ہیں اسی سلسلہ سے یادداشت بھی ہوتی ہے۔ جو خاطر جمع کے نشانات یا ظاہر کرنے والے وغیرہ جمع ہو کر حالت مجموعی میں نظر آتے ہیں۔ تو یادداشت بھی مجموعہ چیزوں کی ایک بارگی ہو جاتی ہے جس طرح بہت حرفوں سے ملے لفظ و جملوں

کا علم ہوتا ہے :

भानिभवतु प्रणिधाम पत्र पेक्षे स्मार्तेयो
गपधप्रसंगः ॥ ३५ ॥

دارتھر، جس طرح ہرتی بھگیان ر یعنی پہلے دیکھے ہوئے کا ایسا خیال ہوتا کہ یہ وہی ہے، ہونیں سمیز دیکھے جمع ہونے کے صرف خواہش ہی سے انیک چیزوں کا گمان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح یادداشت یا یادگاری میں سبب یا عادت کی وجہ سے ظاہر کرنے والے سبب کی ضرورت نہیں رہتی وہ یادداشت بھی جلدی من کے بیکار ہوئی خواہش نہ رکھ کر عام طور پر ان کے ساتھ ہوتی ہے اس سے ہم مطلب ہے۔ ہرتی بھگیان کے موافق یادداشت کا بھی ایک ساتھ ہونا یا جاتا ہے اب اس کی زیادہ تشریح کی جاتی ہے۔

(سوال) سبب کے نہ ہونے سے یادداشت کے ایک ساتھ ہونے کا خیال کہا ہوتا ہے۔

جواب) جب کم علمی سے سمرتی کے اسباب کا ٹھیک گمان نہیں ہوتا اور سمرتی ہوتی ہے تو اس سمرتی میں گمان نہ ہونے کی وجہ سے ہرتی بھگیان سے پیداشت گمان کے موافق ابھیمان ہوتا ہے یعنی ایبا مان لیتا ہے۔ مطلب یہ کہ بہت سی چیزوں کے یاد کرنے میں جب سوچا شروع کرتے ہیں۔ تو کوئی چیز یاد آنے کا سبب ہوتی ہے اس کو دوبارہ سوچنے سے وہ یاد آ جاتی ہے یاد کرنے والا بہت جلدی سے یاد آ جانے کے کل اسباب کو نہیں جانتا۔ کہ اس طریقہ سے میری سمرتی پیدا ہوئی ہے اس بات کے نہ جاننے سے درحقیقت بلا سبب بہت چیزوں کے (یکبار کی یاد نہ آنے پر بھی ہرتی بھگیان سے پیدا شدہ گمان کی طرح ابھیمان ہوتا ہے۔ یعنی ایکبار کی بہت سی چیزوں کا یاد آنا معلوم ہوتا ہے۔

(سوال) ہرتی بھگیان سے پیدا شدہ گمان جو ایکبار کی بہت سی چیزوں کا ہوتا ہے اس کی ترویج کس طرح ہوگی۔

(جواب) جسطرح انسان ایک کال یعنی دنت میں وہ کروٹے پھل کو نہیں جھگ سکتا

اسی طرح گیان کا بھی قاعدہ ہے کہ وہ دو چیزوں کا ایک وقتیں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ
اوس کا سبب بھی کر مونی سنسکار ہے۔

(سوال) چونکہ دو چیزوں کا ایک وقتیں پرتی بھگیان ہونے میں کوئی دلیل
نہیں اس واسطے اسکی تردید صحیح نہیں ہو سکتی۔

(جواب) ہر ایک چیز کا گیان اندازاً اس سے ہونی وجہ سے سلسلہ وار ہوتا
ہے۔ کیونکہ گیان کے حاصل کرنے کا اوزار جو من ہے وہ ایک وقت میں دو گیان
نہیں پیدا کر سکتا۔ اس واسطے پرتی بھگیان کے ایک ساتھ نہ ہونے کی تردید
بیدلیل نہیں صرف من کی تیز رفتاری کی وجہ سے گیان ہونے کا سلسلہ معلوم
نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک بارگی بہت سی چیزوں کا گیان ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(سوال) اوپ ہوگ یعنی نتیجہ افعال کے موافق قاعدہ باندھنا صحیح نہیں۔

(جواب) اوزار سلسلہ وار ہی گیان حاصل کر سکتے ہیں۔ ایک ساتھ نہیں
کر سکتے۔ اس واسطے خواہ معلوم ایک ہو انیک یا دو قسم کا گیان ایک ساتھ
نہیں ہو سکتا سلسلہ وار گیان ہوتا ہے۔

(سوال) اگر ہم یہ مانیں کہ گیان جیو آتما میں یہہ طاقت ہے تو کیا ہرج ہے۔

(جواب) گیان تا یینی عالم میں یہ بات ماننا بے دلیل ہے۔ کیونکہ جس وقت
یوگی یوگ کے ذریعہ سے من کو درست کر لیتا ہے۔ تو اوسے ایک کال
میں بہت سی چیزوں کا گیان ہوتا ہے اس واسطے عالم کی طاقت
اوزار سے مختلف قسم کی ہے۔

(سوال) علم تو جیو آتما کا دہرم ہے لیکن اچھا فعل پیش اور سکھ وکھ میں کے دہرم ہیں

(جواب) گیتا میں عالم میں جیو آتما کو اپنے سکھ کا سبب سمجھتا ہے۔ اوس کے

مصل کرنے کی اچھا یعنی خواہش کرتا ہے اور جس کو دکھ کا سبب سمجھتا ہے

اوس سے علیحدہ ہونا چاہتا ہے۔ جب سکھ کے اسباب کے حاصل کرنے کی

خواہش ہوتی ہے تو اوس کے وسائل کے حاصل کر نہیں خاص کو تشش

کرتا ہے۔ اور دکھ کے اسباب کے دور کرنے میں کو تشش کرتا ہے۔ ہوا طو گیان لھانہ

شکھ - دکھ اور پرہیز سب ایک ساتھ آپس میں تعلق رکھتے ہیں یعنی جس کو شکھ کے سادھن یعنی سبب کا گیان ہوگا - اسی کو خواہش ہوگی اور وہی اس میں پرہیز یعنی کوشش کرے گا اور جس کو دکھ کے سادھن کا علم ہوگا وہی اس سے دوہیش اور اس کے دور کرنے کی کوشش کرے گا اس طرح پران سیکھن ایک ہی معلوم ہوتا ہے - اس واسطے شکھ دکھ اچھا - دوہیش - گیان اور پرہیز سب آتما کے دھرم ہیں -

(سوال) کیا یہ سب آتما کے نتیجہ رہنے والے دھرم ہیں -

(جواب) چار تو مہیا گیان کے سبب آتما میں پیدا ہوتے ہیں - یعنی شکھ - دکھ - اچھا اور دوہیش صرف گیان اور پرہیز جیہ آتما کے ہمیشہ رہنے والے دھرم ہیں -

جو لوگ بیچ بھوتوں کو چیتن مانتے ہیں ان کو کامت دکھلاتے ہیں -

**तत्तिगन्वादिष्टाद्वेषयोः पार्थिवाम्बु प्रति
चेधः॥३७॥**

(ارتھی) ارضی - آبی - آتش وغیرہ جس قدر اجسام ہیں ان میں کام کے آغاز و علیحدگی کا ہونا ظاہر ہوتا ہے - آغاز و علیحدگی خواہش اور نفرت سے پیدا ہوتی ہیں - اور کسی کام کے آغاز کرنے سے اس کی خواہش کا ہونا اور کسی کام سے علیحدہ ہونے سے اس سے نفرت کا ہونا ہوتا ہے کیونکہ یہ کاریہ ہی سے کارن کا انومان ہوا کرتا ہے اس واسطے جن اجسام میں آغاز و علیحدگی ظاہر ہوتی ہے - وہ نہیں ہیں اچھا دوہیش اور گیان کا ہونا انومان کیا جاتا ہے - اس واسطے ارضی آبی وغیرہ اجسام میں خواہش وغیرہ ہونی ہی ضروری نہیں ہو سکتی - اس کا جواب مہاتما گوتم ہی دیتے ہیں -

परशवादिष्टारम्भनिवृत्तिदर्शनात्॥३८॥

(ارتھی) جس طرح تیر وغیرہ اوزاروں کو کاٹتے اور کاٹنے سے علیحدہ ہوتا دیکھتے ہیں لیکن ان میں خواہش وغیرہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا اس طرح جسم میں بھی آغاز و علیحدگی دیکھنے سے خواہش وغیرہ کا ہونا تبدیل ہے -

رسوال ۱ چونکہ ہم سے علیحدہ کوئی چیز یعنی مدرک نظر نہیں آتا۔ اور جسم میں مدرک کام کا آغاز و کام سے علیحدگی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہش۔ نفرت اور مسلم کے ساتھ ہم کا تعلق ہے۔ لیکن تیر وغیرہ اور اوروں کے کاٹنے وغیرہ میں چیزیں فرض کیا جاتا ہے کیونکہ کاٹنا اور کاٹنے سے علیحدہ ہونا دیکھتے ہیں۔

(جواب) تیر ہاتھ کی مدد سے کام شروع کرتا ہاتھ کے چھوٹ دینے یا حرکت نہ دینے سے علیحدہ ہو جاتا ہے اس واسطے مدرک فرض کرنا بیدلیل ہے ایسے ہی جسم بھی چیز کے پرک یعنی ملاپ سے کام کرتا ہے اور چیز کے علیحدہ ہونے سے کام علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اس واسطے اوہیں مدرک کا رہنا لزومات ہوتا ہے۔ لیکن اسکا مدرک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

(سوال) کام کا آغاز کرنا اور اس سے علیحدہ ہو جانا یہ خواہش اور دوش کے نشان ہیں۔ جب خاکی وغیرہ اجسام میں یہ پائے جاتے ہیں تو اس میں خواہش وغیرہ کے ہونیکے تردید نہیں ہو سکتی۔

جواب ॥ ۱۳۴ ॥ कुम्भादिष्वनुपलब्धे हेतुः

(ارتھ) خاک کے اجزاء سے گھڑے وغیرہ کا بنا جو خاص طور پر پروری یعنی کام کرنیکا نشان ہے دیکھتے ہیں اور بالو یعنی ریت میں گھڑے کے بننے کا اچھا ہے یعنی وہ علیحدہ ہے خاک اور ریت میں پروری اور درتی کے ہونے سے خواہش۔ نفرت۔ اور علم کا ملاپ نہیں ہوتا اس لئے آغاز و علیحدگی سے خواہش و نفرت کا الزام کرنا بیدلیل ہے۔

नियमानियमौ तुवद्विशेषकौ ॥ ६० ॥

(ارتھ) (نیم یعنی باقاعدہ تعلق ہونا اور انیم یعنی باقاعدہ تعلق کا ہونا اچھا اور دوش کی خصوصیت سے تفریق کرنوالے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ مدرک وغیرہ مدرک کی تفریق ہمیشہ رہنے والی خواہش و نفرت کے تعلق سے اور ہمیشہ نہ رہنے والے تعلق کے ہونے سے ظاہر ہوتی ہے۔ ہمیشہ رہنے والے تعلق سے خواہش و نفرت آتا ہی نہیں ہوتے ہیں آتما کی موجودگی سے جسم کو حرکت دینے والے

ہوتے ہیں۔ اور جسم کی حرکت تیر وغیرہ اوزاروں کی حرکت کا سبب ہے۔ تشبیہ
یہ ہے کہ عالم کی خواہش و نفرت کے سبب ہی آغاز و علیحدگی ہوتی ہے۔ از خود
نہیں ہوتیں یعنی جسم وغیرہ آغاز و علیحدہ ہونے میں خود مختار نہیں ہیں۔
آتما کی ضرورت کے سبب سے بہت سی ہیں یعنی آتما سے حرکت والی اشیاء میں حصول
و علیحدگی کی حرکت ہوتی ہے سبب عنفروں میں نہیں ہوتی اس واسطے
عنفروں میں آغاز کرنے اور علیحدہ ہونے کا نیم یعنی تساعدہ نہیں پایا جاتا
جس کے علم و خواہش و نفرت سے عنفروں میں آغاز و علیحدہ ہونا پایا جاتا
ہے۔ اوس میں گیان و خواہش وغیرہ کا ہر وقت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس
نے گیان اچھا یعنی خواہش و دیش یعنی نفرت چیتن کے گت ہیں اور کام کا آغاز
و علیحدگی جسم میں ہوتی ہیں۔

سوال (۱) گیتا تا ایک ہے یا انیک

(جواب) گیتا تا ایک ہے ایک سے زیادہ گیتا تا تسلیم کرنا انومان کے خلاف ہے۔
سوال (۲) اگر ہم عنفروں کو چیتن مانتیں اور انیک تسلیم کئے مانتیں تو کیا مانی ہوگی۔
(جواب) جب ہم عنفروں کو چیتن یعنی مدرک تسلیم کر دے تو بہت سے چیتن ہونے سے
سب میں گیان و پریتن و خواہش و نفرت ہونگے اسوقت اوم یا کشر کس چیتن نے کہا
ہے اس کا بہتر ہی نہ ملے گا۔

سوال (۳) جب بدھی وغیرہ گتوں کی تفریق سے مختلف اجسام میں انیک آتما ثابت
ہیں ایسے ہی ایک جسم میں بھی بہت گیتا تا۔ یعنی عالموں کی بدھی وغیرہ کی حالتوں
کی تفریق کا انومان ہوگا۔

جواب (۴) چونکہ عنفروں کی خاص طور کی پورقی دوسرے کی صفات کی وجہ سے
ہونا ثابت ہے۔ اور یہی اوزار یعنی تیر وغیرہ میں نظر آتی ہے اور اوبادان کا بدن میں
بھی دیکھا جاتا ہے اس واسطے بھوت یعنی عنفروں کو چیتن یعنی مدرک مانتا کسی حالت
میں صحیح نہیں ہو سکتا چونکہ حرکت کرنے والے اور غیر متحرک اجسام میں کام کا
آغاز یا کام سے علیحدگی دوسرے کے سبب سے ہوتی ہے وہ منت جس موصوف
میں حرکت رہتی ہے اسی موصوف میں رہنے والا دھرم اور مہم کا سنسکار یعنی

عادت روپ ہو کر اشہر کے نیم کے موافق جیو آتما کے پھل بھونکنے کے واسطے
عنہوں کو حرکت دینے کا سبب ہوتا ہے اور حرکت کے موافق معانہ ہوتا
ہے۔ چونکہ آتما کے ہونے کے ثابت کرتے وقت عنہوں کے چیتن ہونے کی
تردید کی گئی ہے۔ اس لئے یہاں دوبارہ بحث کر کے یہی ضرورت نہیں اور یہ بھی
ثابت ہو چکا ہے کہ گمان اندری یعنی حواس اور ارتھ یعنی اشیاء کا واسطے
نہیں کیونکہ اندری اور ارتھ کے ناش ہونے پر بھی گمان بڑھتا ہے۔ دلائل
متذکرہ بالا سے آتما کو چھوڑ کر گمان دوسری کا گن نہیں ہو سکتا۔ فعل کے
ہونے نہ ہونے کے خیال سے کام کے آغاز و بند ہو جانے کو پرورتی و نورتی
فرض کر کے اور پرورتی و نورتی کو خواہش و نفرت کے نشان تسلیم کر کے خالی وغیرہ
اجسام میں ان کنوں کا ہونا قابل تردید نہیں۔ لیکن یہ باتیں فرضی ہونے سے
اصلی نہ ہونے سے اجسام میں خواہش و نفرت کا ماننا سراسر غلط ہے۔

(سوال) اگر خواہش وغیرہ عنہوں کے گن نہیں تو من کے گن ماننے چاہئیں۔

(جواب) यथोक्त हेतुत्वात् पारतन्त्र्यादकृता

भ्यागभाजनमनसः ॥ ४९ ॥

ارتھ (چونکہ خواہش۔ نفرت۔ سکھ۔ دکھ و پریتن و گمان پہلے آتما کے
نشان بتلا چکے ہیں۔ اور خواہش وغیرہ کا انومان و دلائل سے آتما
کا گن ہونا ثابت کیا گیا ہے۔ اس سے عنہ۔ حواس اور من کے چیتن
ہونے کی تردید ہوتی ہے۔ عنہ۔ حواس اور من حرکت کرنے میں مختار
نہیں اس سبب سے کسی چیز کو اٹھانے حرکت دینے اور ہلانے کے فعل
دوسرے کے اختیار سے کام کرتے ہیں۔ یعنی آتما کے حرکت دینے سے
حرکت کرتے ہیں۔ اگر چیتن ہوتے تو آزادی سے فعل کر سکتے۔

(سوال) اگر بھوت اندری اور من کو چیتن مانا جائے تو کیا اعتراض ہوگا۔

(جواب) انکو چیتن ماننے سے بلاکے پھل کے بھونکنے کا ادیش عاید ہوتا۔ اسلئے خواہش
وغیرہ عنہ حواس اور من کی صفات ماننا صحیح نہیں۔ مطلب یہ ہے۔ شریہ۔ اندری اور زبان
سے پرورتی ہوتی ہے۔ جب یہ چیتن ہو کر آزادی سے فعل کر سکے تو ارتھ کا پھل آتما کو پہنچا دے گا۔

دو بے انصافی ہوگی اور بے انصافی ہونا بے دلیل ہے چونکہ عنصر حواس اور
من حیثین نہیں اس واسطے یہ صرف اوزار ہیں کرنے والا جو آتما آزادی سے
کرتا اور اس کی سزا بھی گھٹا ہے یہ اومان اور شاستر دونوں سے ثابت
ہوتا ہے۔ اس واسطے خواہش وغیرہ من کے کن نہیں۔

परिशेषाद्यथोक्तं हेतुपपत्तेश्च ॥ ४२ ॥

(ارتھ) من۔ اندری اور عتروں میں گھبان کے نہولنے سے صرف آتما جڑاں سے
علیہ باقی رہا ہے اسی کا کن بدھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آتما کے ثابت کرنے کے
واسطے جو دلائل بیان کئے گئے ہیں اور ان سے ایک ہی آتما یعنی گھبانا کو ثابت
کیا گیا ہے اس واسطے اسی آتما کا کن گھبان یعنی بدھی کو ماننا چاہیے۔ کیونکہ
جب عنصر حواس اور من کے مدرک ہونیکے نزدیک ہو چکی تو باقی رہا آتما اسی
واسطے درک اسی کا کن ہو گا جن دلائل سے آتما کی ہستی ثابت کی گئی ہے۔
اور انہیں سے آتما کا نتیجہ ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور نتیجہ ہونیکے سبب ہی
آتما دھرم کر کے سورگ اور موکش کو حاصل کرتا ہے اور پاپ کر کے نرک اور دکھ بھوکتا ہے
اگر آتما اشیئہ ہوتا تو جسم کے ناش ہونے ہی ناش ہو جاتا اور سورگ وغیرہ کا بھوگ
کسی طرح نہ کر سکتا۔ ایک آتما کے انیکہ جسموں میں چلے جانے سے ہی اس سلسلہ
کے غم قائم ہوتے ہیں اور جسموں کا تعلق ناش ہونے سے ہی موکش ہوتی ہے
صرف گھبان سے پیدا ہونے والے خیالات کو ہی مدرک بننے اور آتما کو نتیجہ دینے سے
سلسلہ کے غم اور موکش ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ بدھی کے خیالات انیکہ ہونگے
اولن ہیں سے کسی ایک میں گھبان قائم نہ رہنے سے یا دواشت نہوگی اور یا دواشت
کے نہونے سے دنیا کے کل کام باڑ جائینگے کیونکہ دوسرے کے دیکھے سچے کا
دوسرے کو یاد آنا ممکن نہیں۔ پہلی جانی ہوئی باتوں کا گھبان ہونا یا دواشت
کہلاتا ہے اس کو مینے محسوس کیا تھا اس قسم کا گھبان صرف ایک جسم میں ایک
نتیجہ آتما بننے سے ہی محسوس ہو سکتا ہے۔ اسپر اور دلیل دیتے ہیں۔

समरणत्वात्मनो ह्यस्वाभाव्यात् ॥ ४३ ॥

(ارتھ) یاد آنا بھی ایک قسم کا گھبان ہے اور گھبانی ہونا آتما کی خاصیت اس واسطے

آتما بھی آتما کی کاکن ہے۔ ہر ایک آتما میں تین کال کا گھیاں ہوتا ہے۔ اصل میں
جانا تھا۔ دوسرے میں جاتا ہوں تیسرے میں جاتا ہوں اس طرح پر تین کال کا علم ہونا
میں کی خاصیت ہے وہی آتما ہے۔ صرف بدھسی کے خیالات میں نہیں کال کا گھیاں
ہونا ممکن نہیں۔

(سوال) یادداشت کے اس باب کیا ہیں

(جواب) प्राणधाननिबन्धाभ्यासलिंगतत्त्वा
सादृश्यपरिग्रहाध्याप्रितसम्बन्धानन्
र्थवियोगैककार्यविरोधातिशायप्रप्रिव्य
वधानसुबदुःविच्छाद्वेषभयाऽर्थित्वक्रिया
रागधर्मनिर्मितेभ्यः ॥ ४४ ॥

(ارتقہ) مفصلہ ذیل باتیں یادداشت کا سبب ہوتی ہیں۔ (۱) پرانی دھان (۲)
نہ بندہ (۳) اجمیاس (۴) لنگ (۵) لکشن (۶) ساورشیہ (۷) پری گرو
(۸) آشرے (۹) آشرت (۱۰) سمبندہ (۱۱) انستریہ (۱۲) ویلوگ (۱۳)
ایک کاریہ (۱۴) درودہ (۱۵) آتیشی (۱۶) پراپتی (۱۷) بیودھان (۱۸)
سکھ (۱۹) ٹکھ (۲۰) خواہش (۲۱) نفرت (۲۲) جھے (۲۳) ارتقہ
(۲۴) راک (۲۵) کریا (۲۶) دھرم (۲۷) اوصرم۔

(سوال) پرانی دھان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ضروری چیز کے یا دکنکی خواہش سے دوسرے دشیوں سے من
کو روک کر ایک جگہ کرنا پرانی دھان ہے۔

(سوال) نہ بندہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ایک لپٹنگ یا سوتر میں لکھے ہوئے مضمون کے تعلق کو نہ بندہ
کہتے ہیں جیسے پرمان سے پر مہ یاد آتا ہے۔

(سوال) اجمیاس کسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی کام کے بار بار کرنے سے جو سنگ کا پختہ ہوتی۔ وہ
اجمیاس کہلاتا ہے۔

(سوال) نگہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو کسی چیز سے ہمیشہ رہنے والا ملاپ رکھتا ہو۔ یا اوس کی صفت ہو کہ اوس میں رہتا یا اوس کا ہمیشہ مخالف ہو وہ اوس کا نگہ کہلاتا ہے۔ جیسے آگل کا دھواں گلو کا سینک۔ روپ۔ سپریش وغیرہ بھرتوں کے نگہ ہیں۔

(سوال) نگہشن کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو صفت کسی چیز کو دوسری سے علیحدہ کرے وہ نگہشن کہلاتی ہے اور نگہشن کے دیکھنے سے بھی یاد آجاتا ہے۔

(سوال) سادہ نشیہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جیسے سوامی دیانند جی کی تصویر دیکھنے سے سوامی جی یاد آجاتے ہیں یا رام چندر جی کی تصویر دیکھنے سے رام چندر یاد آتے ہیں۔

(سوال) پری گرہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) اپنی ہستی کے گیان سے اپنے متعلقین یاد آتے ہیں۔ اور متعلقین کی ہستی سے اپنا علم ہوتا جیسے بیٹے کو دیکھ کر اوس کا باپ یاد آجاتا ہے۔

(سوال) آشرے اور آشرت کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو جس کے سہارے رہے تو اس سہارے کو آشرے اور سہارے رہنے والے کو آشرت کہتے ہیں۔

(سوال) سمبندہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) سمبندہ اوس تعلق کو کہتے ہیں جو فریقین کے درمیان ہوتا ہے جیسے گرو چیلے اور باپ بیٹے ہیں۔

(سوال) انترہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جس کا ہونا اوس کے بعد لازمی ہو جیسے اگر پانچ یگیہ کریں تو سندھیا کرتے ہی آگنی ہوتر یاد آجائیکا۔

(سوال) دیوں کے کہتے ہیں

(جواب) چھوٹے جانے یا علیحدگی کو۔

(سوال) ایک کاریہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ایک ہی کام کرنے والا جیسے کسی طالب علم کو دیکھ کر دوسرے طالب علم کا یاد آ جانا۔

(سوال) درودہ اُسے کہتے ہیں۔

(جواب) مخالفت کو جیسے دو مخالفوں میں سے ایک کو دیکھ کر دوسرے کا خیال آ جانا

(سوال) اتی شے سے کہتے ہیں۔

(جواب) زیادتی کو جیسے پستیا سے سمون پر زیادہ و چارے سے اسے پیچھے ملنے والے گے۔
رو کا یاد آ جانا وغیرہ۔

(سوال) اپراپتی کسے کہتے ہیں۔

(جواب) حاصل ہونے کو جیسے جس شخص سے دولت ملی ہے دولت کو دیکھ کر اس کا یاد آ جانا۔

(سوال) بیروصمان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ڈھماپنے والے پردے کو جیسے میان کو دیکھ کر تنوار کا یاد آ جانا
متذکرہ بالا سمرتی کے (اسباب بین لیکن یہ نہ سمجھ لینا کہ اسنے علاوہ
اور اسباب نہیں یہ اسباب تو بطور نمونہ کے پیش کئے گئے ہیں۔ بدھھی کے
انتیہ ہونے میں اور دلیل پیش کرتے ہیں۔)

कर्मनवस्थाग्रहणम् ॥५॥

(ارتھ) چونکہ کرم قائم رہنے والا نہیں اس واسطے کہ مومن کا گمان بھی شوبل
کے تغیرات سے ہر ایک لمحہ میں علیحدہ علیحدہ ماننے لایق ہے بدھھی کو قائم رہنے
والا مانتے ہیں موجودہ گمان کا دور ہونا ممکن نہیں۔ ڈھماپنے پر تپیش گمان کے
دور ہو جانے اور قائم گھڑے میں بھی تپیش پران کی ہر ایک لمحہ میں علیحدگی
ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکتوں کے موافق بدھھی بھی پیدا
ہوتی ہے جیسے چلائے مجھے تیر میں گرنے وقت تک حرکتوں کا ٹھوٹا پاتا ہوا رہتا ہے

دوسرے کرم سے ناش ہونا ثابت ہوتا ہے ایسے ہی پہلے گھیاں کا دوسرے گھیاں سے ناش ہوتا ہے۔ بدھ صی کا مخزن آتما متیہ ہے اس لئے مخزن یعنی موصوف کے ناش سے صفت کا ناش نہیں کہا جاسکتا بلکہ دوسری محال صفت کے آجلنے سے پہلی صفت کا ناش ہوتا ہے۔

(سوال) بدھ صی کا ناش نہیں ہوتا۔

(جواب) ॥ ۴۵ ॥ "कुदयवस्थानात् प्रत्यक्षत्वस्मृत्यभावः"

(ارتھ) اگر بدھ صی یعنی گھیاں کا قایم رہنا تسلیم کیا جاسے تو جعفر چیزیں دیکھی ہیں اور ان کا پرنیکش بنا رہنا چاہیے اور جب گذشتہ اشیاء کا پرنیکش بنا رہیگا تو مرنی یعنی یاد آنا ناممکن ہوگا لیکن چیزوں کا پرنیکش نہانہ رہنے اور مرنی کے ہونے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدھ صی قایم نہیں رہتی اس پر معترض کہتا ہے۔

अथ कग्रहणमनवस्थायित्वात् विप्रत्यक्षत्वात्
रुपव्यक्तग्रहणवत् ॥ ४६ ॥

(ارتھ) اگر بدھ صی یعنی گھیاں جلد ناش ہو نہ تو تسلیم کرو گے تو جلدی سے خاص و ہر کم معلوم کرنا بدھ صی سے ناممکن ہوگا جس طرح بجلی کی چمک سے اچی طرح سے روپ کا گھیاں نہیں ہوتا ایسے ہی بدھ صی کے دشنے کا معمولی گھیاں ہوگا ٹھیک ٹھیک نہیں ہوگا۔ لیکن سراسر ایک چیز کا علیحدہ علیحدہ گھیاں ہوتا ہے اس سے بدھ صی قایم نہ رہنے والا ماننا بدلیل اس پر کہتے ہیں۔

हेतुपादानात् प्रतिषेद्धव्यास्यनुज्ञा ॥ ४७ ॥

(ارتھ) گھیاں کا پیدا ہونا اور ناش ہونا یہ قابل تردید ہے۔ معترض نے کہا ہے اور بجلی کی چمک کے موافق روپ کا ٹھیک گھیاں نہونیک جودیل وی ہے اس بدلیل کے وجہ ہی سے تردید کرنے لایت ہونا قبول کیا ہے لہذا بجلی کے وقت پیدا شدہ گھیاں کا بہت جلد ناش ماننے سے گویا معترض نے گھیاں کی پیدائش اور ناش کو مان لیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض نے اپنی

(سوال) بدھسی کے قائم رہنے اور نہ رہنے دونوں حالتوں سے ہر چیز کا ٹھیک ٹھیک گمان نہیں ہوگا۔

(جواب) گمان کے اسباب کے مختلف ہونے سے گمان مختلف ہوتا ہے یعنی عام صفات اور خاص صفات ہر دو قسم کی صفات کے ساتھ جب موصوف کا علم ہوتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک گمان کہلاتا ہے اور جب عام صفات کا گمان ہو اور خاص کا گمان نہ ہو تو وہ شکبہ گمان ہے۔ عام صفات اور خاص صفات دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں جس کا گمان نہیں ہوتا اوس کے اسباب کے ہونے سے نہیں ہوتا۔ بدھسی کے قائم نہ رہنے سے گمان کا ابھار یعنی نفی نہیں ہوتی یعنی جب موصوف کی عام و خاص ہر دو قسم کی صفات کا علم ہوتا ہے وہ ٹھیک علم ہونے سے اور جب عام صفات کا گمان ہو تب سے وہ ٹھیک علم ہونے سے۔ موصوف کی صفات کے تعلق سے علم کا ٹھیک یا شکبہ ہوتا ہے بدھسی کے قائم نہ رہنے سے شکبہ علم کا ہونا ممکن نہیں۔ اب اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ قائم نہ رہنے سے صحیح گمان نہیں ہوتا۔

प्रदीपाद्विसन्नायमिव्यक्तग्रहणवत्तदप्रमाणम् ॥ ६

(ارتھ) بدھسی کے دیر تک قائم نہ رہنے پر بھی چیزوں کا ٹھیک ٹھیک گمان ہوتا ہے اور اون کی خاص صفات کا علم ہوتا جیسے چراغ کی شاعول کا ہر ایک لمحہ میں ناश ہوتا جاتا ہے اور نئی نئی شاعول کی مثل اور بتی سے پیدا ہوتی جاتی ہے لیکن اون سے عام صفات کا علم ہونے میں نقص یا کمی نہیں ہوتی اور پیدا شدہ ہونے سے موجود چراغ کی شاعول کے اظہار کیوال اور من کا اظہار ہوتا ہے دونوں کا قائم نہ رہنا ممکن ہے یعنی نہ تو چراغ کی شاعول قائم رہتی ہیں اور نہ ہی اون سے جن چیزوں کو معلوم کرتے ہیں وہی قائم رہنے والی ہیں اور ہر چیز کے ساتھ بدھسی کا تعلق ہونے سے جو قدر چراغ کی مثل ہیں اسی سے ہی اون کے نزدیک گمان میں یہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن چراغ کی مثل قائم نہ رہنے پر بھی ٹھیک روچا کو معلوم کراتی ہیں ایسے ہی سب بدھسیوں کو سمجھ لینا

کرنیوالی ہوتی ہے چنانچہ گلیان جسم کے اندر ہونیوالی حالت میں ہوتا ہے اور جسم کے اندر نہ رہنے کی حالت میں نہیں ہوتا اس واسطے گلیان جسم ہی کا لگن ہے یعنی لوگ ایسا خیال کرتے ہیں اس واسطے اس کی تحقیقات کرتے ہیں۔

द्वयस्वगुणपद्मगुणोपलब्धः संशयः ॥ ५० ॥

دارتھ (چونکہ دربیہ میں اپنی صفات اور دوسروں کی صفات کے پائے جانے سے جیسے جل میں بہنے والا ہونا اپنا لگن اور گرمی لگن کا لگن بھی دیکھا جاتا ہے۔ اس واسطے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ آیا جسم میں جو گلیان معلوم ہوتا ہے یہ جسم میں اپنی صفت ہے یا دوسرے دربیہ کا لگن ہے اس پر مامتا گوتم جی کہتے ہیں۔

षाब्धौ रमावित्वा द्रुपादीनाम् ॥ ५१ ॥

دارتھ (جسم کسی حالت میں بھی شکل وغیرہ سے مبرا نہیں ہوتا لیکن گلیان سے مبرا جسم دیکھا جاتا ہے اس لئے جسم کا خاص لگن گلیان نہیں ہے جیسے دوسرے کا لگن جو گرمی ہے (اوس سے بہت پانی کا گلیان ہوتا ہے ایسے ہی گلیان سے بہت شریر کے دیکھنے سے ثابت ہوتا ہے کہ گلیان جسم کی صفت نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مہ سندر کے جسم کی صفت ہے۔ تو بھی گلیان کے نہ رہنے اور اوس کے سبب کے بنے رہنے سے ایسا ہونا ثابت نہیں ہو سکتا یعنی جس قسم کے دربیہ میں سندر ہے اسی قسم میں گلیان کا بالکل اثر ہو جاتا اس کا کوئی جز بھی باقی نہ رہتا معلوم ہوتا ہے اس واسطے بدھی سندر سے لئے جانے جسم کا لگن بھی نہیں کہہ سکتے۔

(سوال) اگر ہم یہ مانیں کہ جسم میں جو گلیان ہے وہی پیدائش اور اظہار کا سبب ہے یا کسی دوسرے دربیہ میں جو گلیان ہے یا دونوں میں جو گلیان ہے یعنی جسم میں اور اوس میں رہنے والے دوسرے دربیہ میں دونوں پیدائش کے سبب ہوتے ہیں۔ (جواب) یہ بات صحیح نہیں کہ ہمیں فیم کرنیوالی کوئی دلیل نہیں اور سبب ہر چیز کا متفق ہونے میں اگر جسم میں گلیان ہے تو کہیں پیدا ہوتا ہے اور کہیں نہیں فیم کو قائم کرنیوالی

ہے ڈھیلے وغیرہ میں نہیں ہوتی اس نیم کے واسطے بھی کوئی دلیل نہیں۔ اگر دونوں میں گھٹان ملنے میں جسم کے موافق زوجیت گھٹان کی پیدائش نہیں ہوتی جسم ہی میں ہوتی ہے اس نیم کے واسطے بھی کوئی دلیل نہیں اس واسطے جتنا یعنی گھٹان جسم کا گھٹن نہیں ہے۔

(سوال) جیسے پکانے سے دربیہ کا اصلی روپ ناش ہو جاتا ہے ایسے ہی جسم میں گھٹان کا ناش ہو جاتا ہے۔

(جواب) ॥ ۶۲ ॥ नपाकजगुणान्नरेत्यते:

(ارتھ) جلانے سے روپ بالکل ناش نہیں ہوتا دربیہ کے سیاہ روپ دور ہو جانے پر آگنی کے ملاپ سے دوسرا روپ پیدا ہو جاتا ہے مثلاً یہ جسم میں بالکل گھٹان کا ناش ہو جاتا ہے۔ گھٹان کا کوئی جز باقی نہیں رہتا۔ اس واسطے گھٹان جسم کا گھٹن نہیں ہے۔ اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔

प्रति द्वयसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः ॥ ६३ ॥

(ارتھ) جلانے سے پیدا ہونے والے گنوں کے متضاد گنوں کے ثابت ہونے سے گھٹان جسم کا گھٹن نہیں ہے ایسا ثابت ہوتا ہے پاک یعنی جلانے سے پیدا ہونے والی صفات کی مثال سے اس کی ترویج نہیں ہو سکتی یعنی جتنے دربیہ میں پہلے گھٹن کا ہونا ثابت ہوتا ہے اتنے ہی دربیہ میں ترکیب سے پیدا ہونے والے گنوں کی پیدائش دیکھی جاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے گھٹن اور ترکیب سے پیدا ہونے والے آپس میں متضاد ہیں دونوں کا ایک ساتھ پیدائش نہیں ہوتا ایک ہی وقت ایک ساتھ دو روپ ممکن نہیں رہ سکتے۔ لیکن گھٹان میں اس قسم کی ضد نہیں ہے کہ بغیر پہلے کے ناش ہوئے دوسرا پیدا نہ ہو واسطے مرکب گنوں کی مثال دینا بیدلیل ہے۔ مثال کے بے دلیل ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ گھٹان جسم کا گھٹن نہیں۔ اگر خاص جسم کا گھٹن گھٹان ہوتا تو روپ وغیرہ کی طرح جسم کے ناش ہونے تک برابر بنا رہتا لیکن جسم کی موجودگی میں بھی گھٹان نہیں ہوتا

اس واسطے گھبان جسم کا گٹن نہیں بنتا ہی کا خاص گٹن ہے اسپر معترض
استراض کرتا ہے۔

शरीर आपित्वात् ॥ ५४ ॥

(ارتھ) جسم کے ہر ایک حصہ میں چیتنا یعنی گھبان موجود ہے یعنی کوئی جسم کا
حصہ نہیں جس میں گھبان کی پیدائش اور اظہار نہ ہوتا ہو اس واسطے وہ پٹیرہ
کی طرح کل جسم میں موجود ہونے سے چیتنا یعنی گھبان جسم کی صفت ہے یہ سوتر کا
مطلب ہے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر جسم میں گھبان کی پیدائش ہونے
سے جسم گھبان والا مانا جاوے تو جسم اور اس کا ہر ایک عضو چیتن
ہو جائیگا۔ بہت سے چیتن ماننے والے ہیں مگر ایک جسم میں
بہت چیتن ہونے سے یعنی جسم کا ہر ایک عضو چیتن ہونے سے جس طرح
علیحدہ علیحدہ اجسام میں انیک چیتن ہونے سے دیکھ سکے کا مختلف
گھبان ہوتا ہے ایسے ہی ایک جسم میں ہونا چاہیے جو نیک ایسا ہوتا نہیں
اس واسطے جسم کا گٹن گھبان نہیں ہے۔

केशनवादिष्वनुपलब्धः ॥ ५५ ॥

(ارتھ) چیتنا یعنی گھبان سارے جسم میں موجود نہیں ہے کیونکہ جسم کے بال
اور ناخنوں سے گھبان کا ہونا معلوم نہیں ہوتا یعنی کسی پران سے ثابت
نہیں ہوتا جس سے روپ وغیرہ کی طرح کل جسم میں گھبان ہونا ثابت
نہیں ہوتا اس واسطے روپ وغیرہ کی طرح گھبان جسم کا گٹن
نہیں ہے اس پر کہتے ہیں۔

त्वक्पर्यन्तत्वात् शरीरस्य केशनवादिष्वप्रसंगः ॥ ५६ ॥

(ارتھ) جہاں جسم کا مکشک کیا ہے وہاں چیتنا و اندری کے سہارے
کو جسم کہا ہے اس واسطے تو چیتنا کھال تک جسم ہے یہ بال اور ناخن جسم
سے علیحدہ ہیں کیونکہ ان میں نہ تو چیتنا پائی جاتی ہے اور نہ ہی اندری ہونا
ثابت ہوتا ہے نہ کسی اندری کے کام کرنے کا اثر یعنی گو لک ہے
اس واسطے بال و ناخن جسم نہیں ہیں۔ بدھ کی کہ جسم کا گٹن ہونے واسطے ایک اور دلیل ہے

प्रारिगुणवैधर्म्यात् ॥४७॥

(ارتقہ) چونکہ جسم کے روپ غیر صفات سے بدھی متضاد صفت والی ہے کیونکہ جسم کی دو قسم کی صفات ہیں ایک وہ جو پرتیکش پران سے محسوس ہوتی ہیں یعنی حواس سے جانی جاتی ہیں دوسری وہ جو پرتیکش سے نہیں جانی جاتی ہیں۔ جیسے روپ وغیرہ آنکھ سے دیکھے جاتے ہیں۔ اور وزن وغیرہ آنکھ سے نہیں دیکھے جاتے لیکن بدھی ان دونوں قسموں کے علیحدہ ہے نہ تو اس کا اندریوں سے پرتیکش ہوتا ہے اور من کاوشے ہونے سے نہ وزن وغیرہ کی طرح پرتیکش ہے کیونکہ من کاوشے ہے اس واسطے بدھی جسم کا گن نہیں۔ مختصر اس دلیل پر اعتراض کرتا ہے۔

नरुपादीनामिरैवैधर्म्यात् ॥४८॥

(ارتقہ) جسم کی صفات سے بدھی علیحدہ قسم کی صفت والی ہے اس واسطے بدھی جسم کا گن نہیں یہ تردید صحیح نہیں کیونکہ جسم کی صفات روپ وغیرہ بھی ایک دوسرے سے مختلف قسم کی ہیں جبکہ جسم کے اور گنوں میں ایک دوسرے سے اختلاف ہونے پر بھی دونوں کو جسم کا گن مانا جاتا ہے۔ تو کیوں بدھی کو جسم کا گن نہ مانا جاوے۔

(سوال) روپ وغیرہ میں آپس کا اختلاف کیا ہے۔

(جواب) روپ آنکھ سے دیکھا جاتا ہے چھونے سے محسوس نہیں ہوتا ایسے ہی اور دوسرے حواس کا حال ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔

ऐन्द्रियकत्वाद्रुपादीनाम प्रतिषेधः ॥४९॥

(ارتقہ) معترض نے جو یہ کہا ہے کہ جسم کے گنوں میں بھی اختلاف ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جسم کے گن کسی اندری یعنی حواس سے محسوس ہوتے ہیں مختلف حواسوں سے محسوس ہونے سے ان کو مختلف کہنا صحیح نہیں کہ حواس کو محسوس ہو تو ایسا ہونا ان میں ایک ایسی صفت ہے۔ جو سب میں موجود ہے اگرچہ وزن وغیرہ آنکھوں سے نہیں دیکھے جاتے لیکن کہاں سے محسوس ہونے سے خود حواسوں سے محسوس ہونے قابل ہیں۔ ایک ہی جسم میں رہنے اور اندریوں کے

ذریعہ سے محسوس ہونے کے سبب روپ وغیرہ گن سمان جسم یعنی جاتی والے
جسم کے گن پن ان کے جسم کے گن ہونے کی تردید کرنا بالکل بیدلیل ہے۔
بدھسی کا کسی بیرونی اندری سے پریش نہیں ہوتا صرف من سے بدھسی کا علم
ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدھسی جسم کا گن نہیں ہے بلکہ آتما کا گن
گن ہے۔ یہاں تک بدھسی کی تحقیقات ہو چکی اب من کی تحقیقات کرتے ہیں۔

ज्ञानायौगपधादिकमनः ॥ ६० ॥

(دارتھ) من کی تحقیقات میں سب سے پہلے یہ شک پیدا ہوتا ہے
کہ من ایک ہے یا انیک ہیں۔ اس کا جواب مہاتما گوتم جی نے دیا ہے
چونکہ من ایک وقت میں ایک ہی اندری کے دشنے کا عین حاصل کرتا ہے
اور ایک وقت میں دو اندریوں کے دشیوں کا گمان ہونا ہی من کے
ہونے کا ثبوت ہے اس واسطے من ایک ہے اگر من زیادہ پائے
جاتے تو ایک وقت انیک دشیوں کا گمان ہونا ممکن تھا۔ کیونکہ سب
اندریوں کے ساتھ ایک ایک من کا سنیوگ ہو کر سب دشیوں کا ایک
ساتھ گمان ہوتا۔ چونکہ ایسا ہوتا نہیں اس واسطے من ایک ہی ثابت ہوتا
ہے۔ اس پر محترض اعتراض کرتا ہے۔

नयुगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ६१ ॥

(دارتھ) یہ کہنا صحیح نہیں کہ ایک بارگی گمان نہ ہونے کی وجہ سے من ایک
ہے۔ کیونکہ ایک ساتھ بہت سے افعال اور حرکتوں کا گمان ہوتا ہے یعنی
کوئی ماتھے میں چھڑی اٹھاتا ہے جھکل کی آواز سنتا ہے راستہ دیکھتا ہے۔
سانپ سے دل میں خوف کھاتا ہے کہاں جانا چاہیے اس بات کو سوچتا
ہے یعنی ایک آدمی چلتے ہوئے اتنی حرکتیں کرتا ہے ایسے موقعوں پر ایک
ساتھ بہت دشیوں کا گمان ہوتے دیکھ کر یہہ انرا مان ہوتا ہے کہ من بہت ہیں
ایک نہیں اس کا جواب مہاتما گوتم جی دیتے ہیں۔

अज्ञातचक्रदर्शनवतदुपलब्धिपराशराचारत

(دارتھ) جسطرح بہت تیز چلنے والے آلات چکر باوجودیکہ سلسلہ وار چلتے ہیں لیکن اس

زیادہ تیزی کے سبب معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا چلنا ایک ساتھ ہی محسوس ہوتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تیز چلنے کی حالتیں سلسلہ وار ہر نوا لے لہم ہی ایک ساتھ ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔
(سوال) آلات چکر کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جب ایک لکڑی میں آگ لگا کر اس کو تیزی سے پھرا دے تو اسی ایک روشنی کا چکر بن جاتا ہے اسی طرح اور موقعوں پر زیادہ تیزی کی وجہ سے انیک گھیاں ایک ساتھ ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یعنی روپ وغیرہ کا گھیاں سلسلہ وار ہونے پر بھی تیزی کی وجہ سے ایک ساتھ ہوتا ہوا معلوم دیتا ہے اور سلسلہ کے محسوس نہ ہونے سے ایک ساتھ ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔

(سوال) یہ شک ہے کہ آیا سلسلہ کے محسوس ہونے پر یہ ماننا صحیح ہے کہ حرف تیزی کی وجہ سے اسی ایک ساتھ ہونے کا خیال ہوتا ہے یا درحقیقت ایک ساتھ ہونے ہی سے ایک ساتھ ہونے کا گھیاں ہوتا ہے۔ جب تک کہ خاص ثبوت نہ مل جاوے تب تک یہ بات شک کیہ ہوگی:-

(جواب) چونکہ آلات چکر کی مثال سے اور اندریوں کے کشیوں کے سلسلہ وار گھیاں ہونے کا آتما بین انوجہ ہونے سے اس کی تردید نہیں ہو سکتی کہ گھیاں سلسلہ وار ہوتا ہے ایک ساتھ نہیں ہوتا اور دیکھی و سنی ہوئی باتوں کی خیال کرنے والی مدحیاں سلسلہ وار ہوتی ہیں اس میں ایک ساتھ گھیاں ہونا الزام کے قابل نہیں بلکہ لفظ جملے اور ان کے محول کا گھیاں سلسلہ وار ہوتا ہے لیکن من کی بہت تیز رفتار ہونے سے محسوس نہیں ہوتا۔ جملوں میں پہلے ایک ایک حرف کا گھیاں ہوتا ہے اور پھر اس کی ترکیب لفظ و جملہ کا گھیاں ہوتا ہے اس کے حافظہ سے سننے ہوئے معنوں کو یاد کر کے سمرتی سے گھیاں حاصل کرتا ہے۔ اس طرح پر سلسلہ وار حرف لفظ اور جملے اور ان کے معنوں کا گھیاں ہوتا ہے غلطی سے ایک ساتھ گھیاں ہونیکا اھیماں یعنی خیال مرتبہ ہے جب صحیح گھیاں ہوگا تب سلسلہ وار ہی گھیاں ہونا معلوم ہوگا ایک ساتھ ہونیکا شک کوہ

علم پتلی پتھن ہوتا جس سے انیک من مانے جادیں اس واسطے من ایک ہی
ہے۔ اس سوال پر ہے کہ من انولینی بہت چھوٹا ہے یا بڑا اس کا جواب
ساتما کر تم جی دیتے ہیں۔

यथोक्तहेतुसाक्षात् ॥ ६३ ॥

(ار تھ) من ذکرہ بالادلائل سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ من انولینی بہت
چھوٹا و لطیف ہے کیونکہ اگر من بڑا ہوتا تو اس کا کل اندرون کے ساتھ یکساں
تعلق ہوتا جس سے بہت چیزوں کا ایک ساتھ گہیاں ہونا چاہیے۔ اس واسطے
ایک ساتھ انیک چیزوں کا گہیاں نہ ہونے سے جہان من ایک ثابت ہوتا ہے
اس سے من انولینی ثابت ہوتا ہے۔ اس پر شک پیدا ہوتا ہے کہ ایک جسم میں
رہنے والے گہیاں کا خیالات کا ایک جسم کے اندر ہی گہیاں ہوتا ہے جسم سے
باہر من کے خیالات کا گہیاں نہیں ہوتا اور حیوان متا کو من کے اندر خواہش اور نفرت ہوتی
ہے اور جسم میں رہنے والے من کا اپنی آتما سے تعلق ہوتا ہے تو سوچنا یہ ہے کہ آیا
یہ سلسلہ پیدائش وغیرہ صرف پنج بھوتوں کے سبب سے یا اس میں پہلے جسم کے
دھرم اور مہم وغیرہ سبب میں انکاسدھانت کرتے ہیں۔

पूर्वकृतफलानुक्थानुदुमतिः ॥ ६४ ॥

(ار تھ) پہلے جنم میں جو من زبان اور جسم سے کرم کئے ہیں اور اس
سے جو دھرم اور مہم اور ان کا پھل دکھ سکھ کا بھوگ پیدا ہوا ہے وہی
اس جنم کے بننے کا سبب ہے کیونکہ جسم میں پیدا ہوتے ہی بھوگ
شروع ہو جاتا ہے جس کا بلا سبب ہونا مشکل ہے اس واسطے کہ یہ
جسم کے حالات سے اس کے کارن کا اوزان ہوتا ہے۔ اگر جسم
اور مہم کے تعلق کی وجہ سے بھوتوں سے سرشتی کی پیدائش ہوتی
ہے انودو بھوت یعنی عنصرین سے سرشتی کی پیدائش ناممکن ہے
جس جسم میں رہ کر حیوان اپنی مہمتی کا گہیاں رکھتا ہے اور رہا سکھ سے
منست اور بھوگ کرتا ہے اور خواہش اور نفرت دھرم اور مہم کے کام کرتا
ہے وہی اس آتما کا جسم ہے۔

(سوال) جب یہ جسم ناش ہوتا ہے تو دھرم اور مہم کے سنسکار کس میں رہتے ہیں۔

(جواب) سوکشم شریر یعنی من میں۔

(سوال) کیا جب جو آتما جس جسم کو چھوڑ کر دوسرے جسم میں جاتا ہے تو اس کے ساتھ کیا گیا جاتا ہے۔

(جواب) سوکشم شریر اور اس میں رہنے والے سنسکار ساتھ جاتے ہیں۔

(سوال) سوکشم شریر نیتہ ہے یا انتہہ ہے۔

(جواب) سوکشم شریر کرتی کا کاریہ ہونے سے انتہہ ہے لیکن ایشور کے نیم کے مطابق وہ بندہ کے آغاز سے کتنی تک رہتا ہے۔ کتنی اوستھا میں نہیں رہتا۔

(سوال) جس طرح گاڑی وغیرہ چیزیں بلا کسی دھرم اور مہم کے عناصر سے پیدا ہوتی ہیں ایسے ہی یہ جسم پیدا ہوتا ہے۔ جسم کا اسب دھرم اور مہم کا پھل بھوک ماننا صحیح نہیں۔

(جواب) گاڑی وغیرہ بھی جیو کے گہان وغیرہ دھرم کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ عنصروں سے ان کا پیدا ہونا بھی مشکل ہے۔ اس پر نا شک اعتراض کرتا ہے۔

गुणैर्महामूर्त्युपादानवत्तदुपादानम् ॥ ६५ ॥

(ارتھ) جیسے پاکرم کے پھل بھوک کے عنصروں سے ریت کے کن اور پتھر کی مورتیاں بنتی ہیں اور عنصروں کے جزو لا تجزئی اور اجسام کی علت تہ ہے اس لیے ہی پاکرم کے سبب کے عنصروں سے انسان اور حیوانات کے جسم پیدا ہوتے ہیں اس پر مہم کریم جی جواب دیتے ہیں۔

नसाध्यसामत्वात् ॥ ६६ ॥

(ارتھ) جس طرح پتھر وغیرہ کے جسم عنصروں سے پیدا ہوتے ہیں اسی طرح بیہانات کے جسم بھی بلحاظ کمون کے تعلق پیدا ہوتے ہیں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہ بیہات ابھی محتاج ثبوت ہے۔ جرات اپنی سچائی کے واسطے جو ثبوت کی محتاج ہو وہ دوسرے کو ثابت کرنے کے

واسطے دلیل نہیں ہو سکتی جبکہ حیوان کے جسم کا کرم کے سبب پیدا ہونا قابل ثبوت ہے ایسا ہی کتک پتھر کے جسم کا بلا کرم کے پیدا ہونا قابل ثبوت ہے واسطے دلیل و دلائل دونوں ایک برابر ہیں ان کے ثابت کرنے کے واسطے جب تک دلیل ثبوت تک ایسا ماننا صحیح نہیں۔ اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔

नो सति निमित्तत्वात्मापि चोः ॥ ६७ ॥

(ار تھ) پتھر وغیرہ کے اجسام کی طرح حیوانی اجسام کی پیدائش سے یہ مثال صحیح نہیں۔ کیونکہ مثال اور جس کے ثابت کرنے کے واسطے مثال دی گئی دونوں میں مندرجہ ہے برابری نہیں اس واسطے یہ مثال مختلف ہونے سے غلط ہے کیونکہ پتھر وغیرہ کی پیدائش بالاتم کے ہوتی ہے۔ لیکن انسانی اجسام کی پیدائش ماما پتا کے تخم سے ہوتی ہے۔ یعنی ماما پ کے رج بیرج سے حمل ہوتا ہے اور اوس میں جیوینی روح داخل ہوتا ہے اور ماما پ کو جو بیٹے کی پیدائش سے خوشی ہوتی ہے۔ اور چوکو جو دکھ سکھ بھڑک بھڑک سے ہوتا ہے اس کا سبب پہلے کرم ہیں۔ پہلے کرم حمل میں جسم کے خراب اور اچھا ہونے کا سبب بنتے ہیں۔

तथा हास्म ॥ ६८ ॥

(ار تھ) جس طرح حیوان کے پر ب کرم جسم کی پیدائش کا سبب بنتے ہیں ایسے ہی ماما پ کی خوراک بھی جسم کا ایک سبب ہوتی ہے یعنی جو کچھ خوراک ماما پ کھاتے ہیں اوس سے خون بنتا ہے اور خون۔ تخم۔ گوشت وغیرہ سب بنتے ہیں۔ اس سوتر کا مطلب یہ ہے کہ حیوان کے کرم اور ماما پ کی خوراک کے انسانوں کے جسم طیار ہونے ہیں اس واسطے ان اجسام کو جو خوراک اور کرم کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں ان اجسام کے موافق بتلانا جو صرف پرانوں کے ماما پ سے بنتے ہیں کسی حالت میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ ایک اور دلیل اس بات کی دیتے ہیں کہ جسم کی پیدائش کا سبب کرم ہی ہے۔

प्राप्नो वानि यमात् ॥ ६९ ॥

دارتھے) چھوٹے عورت مرد کے ملاپ سے بھی اس بات کا مستقرہ قاعدہ نہیں ہے کہ ضرور ہی اولاد پیدا ہو اس واسطے پیدائش کا اعلیٰ سبب کرم کا بھوک ہی ہے کیونکہ کبھی تو عورت مرد کے ملاپ سے حمل قائم ہو کر اولاد پیدا ہوا کرتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اس سے صاف طور پر خوراک اور مانتا پاتا کا ملاپ پیدائش کا سبب نہیں رہتا صرف کرم ہی پیدائش کا سبب معلوم ہوتا ہے اگر پیدائش کا سبب کرم بھوک ہوتا ہے تو ایک ہی دفعہ کے ملاپ سے حمل ہو جاتا ہے۔ اگر کرم پھل کا بھوک نہیں ہوتا تو بار بار کے ملاپ سے بھی اولاد پیدا نہیں ہوتی اس سے کرموں کا پھل بھوک جو ابشر کے قاعدہ کے موافق ہوتا ہے وہی پیدائش کا سبب ماننا چاہیے۔ اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔

॥ श्रीरीत्यतिनिमित्तवत्संयोगोत्पत्तिनिमित्तकर्म ॥

(ارتھ) جس طرح جسم کی پیدائش کا سبب پہلے جسم کے کرم ہیں۔ ایسے ہی پرمانوں کے سنیوگ سے شرعی بننے کا سبب بھی وہی پرما شرعی کے کرم ہی ہیں مطلب یہ ہے کہ جیسے انسان کا جسم کرم کے موافق ظہور ہوتا ہے ایسے ہی حیوانات یعنی۔ چرند۔ پرند۔ درند آبی وغیرہ کل جانوروں کے جسم بھی کرم ہی کے سبب سے جڑتے ہیں یعنی سب قسم کے جسم جو آتما کے کرم جمو گئے کے واسطے بنائے جاتے ہیں مانتا جس گروہ کے جیسے کرم دیکھتے ہیں ان کے موافق ہی پرمانوں کو سنیوگ کر کے ان کے جسم پیدا کرتے ہیں۔

(سوال) یہ سب سبب جسم غصروں کے نام سے کرم کے ملاپ سے بنتے ہیں اس میں کرم اور ابشر کو کرتا ماننا و قبول ہے۔

(جواب) چونکہ ملاپ کی خصوصیت مختلف طور پر ہے یعنی انسان کا جسم بننے کے واسطے اور قسم کا ملاپ ہوگا اور حیوان کا جسم بنانے کے واسطے اور قسم کا ملاپ ہوگا۔ اب ملاپ کے اختلاف کا کوئی سبب یا تہیں اگر آپ اس کا کوئی سبب مانینگے تو سوائے کرم کے اور ثابت نہیں ہوگا دوسرے یہ باقاعدہ ملاپ از خود ہوتا ہے یا کسی عالم کے نیم سے اگر

اگر کہو از خود تو غیر جان عفرون سے باقاعدہ کام ہوتا ممکن نہیں۔ اگر
 کو کسی عالم کے عالم سے تو میں وہی الیشر ہے اس واسطے اجسام کے بنتے ہیں
 پرانوں کا خاص طور پر الیشر اور کرم کے سبب سے ہوتا ہے۔
 (سوال) اگر ہم کرم اور الیشر کو نہ مانکر صرف یہہ ہی مائن کر پرانوں کے
 اندر اس قسم کی طاقت ہے۔

(جواب) غیر مذکور چپہ زون میں ایک قسم کی طاقت رہ سکتی ہے
 دو قسم کی متفاوہ طاقتیں نہیں رہ سکتیں۔ اگر پرانوں کے اندر
 ہی ملاپ کی طاقت مان لی جاوے تو کل اجسام ایک ہی قسم کے
 بنتے۔ اور کل آتماؤں کو ایک ہی سا دکھ سکھ ہوتا۔ لیکن ہر ایک آتما میں
 علیحدہ علیحدہ دکھ سکھ دیکھنے سے اس باقاعدہ اختلاف کا سبب
 کرم ہی معلوم ہوتا ہے جس آتما کے کرم بھو گئے کے اس جسم میں نہیں
 رہتے اور اس کا دوسرا جسم پیدا ہو جاتا ہے اس واسطے جسم کی
 پیدائش کے موافق سنار کی پیدائش کا سبب بھی کرم ہوتا ہے۔

एतेन नियमः प्रसूनाः ॥ १॥

(ترجمہ) اس قسموں کی بنادٹ کے اختلاف ہی سے بنادٹ کا ہر باقاعدہ
 ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کا بنا بنا والا کوئی عالم اور رک ہوتا
 تو کل جسم ایک سے بناتا لیکن ہر ایک جسم علیحدہ علیحدہ قسم کا ہے جس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ بنانا بنا والا کوئی چیز نہیں اور اسی وجہ سے جسم کے ایک سے
 بننے کا قاعدہ بھی نہیں ہے اگر سب آتماؤں کے ایک سے جسم ہوتے
 تب اس نیم کا ہونا ثابت ہوتا۔ لیکن اس انیم ہی سے نیم معلوم ہوتا ہے
 کیونکہ کرم مختلف بین کرموں کے اختلاف سے حیوان کا مختلف ہونا دیکھنے سے
 کرم کے سبب پیدائش میں اختلاف کا انومان ہوتا ہے اگر کرم ایک ہوتے
 تو ان سے پیدا ہوئیوالے جسم بھی ایک سے ہوتے لیکن نہ کرم ایک سے
 ہیں۔ نہ اس کے سبب پیدا ہوئیوالے جسم ایک سے ہیں۔
 (سوال) کرموں میں کیا اختلاف ہوتا ہے۔

دارتھ) کرم کے ناش ہو جانے پر یعنی جب بھوگتے بھوگتے کرم ختم ہو جاتے ہیں تب باجم سے آتما علیحدہ ہو جاتا ہے۔ یعنی جب آتما کے پہلی جمع کلمے ہوئے کرموں کے پھیل بھوگ۔ موہ۔ خواہش نفسانی کے چھوٹ جانے سے اور آتما کا گمیان ہو جانے سے ناش ہو جاتے ہیں تب باجم اور موت کے سلسلہ سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔

(جو اب) جب آتما میں ادٹا گئیں اور خواہش نہیں رہتی تو اس کے کاسے پر دھرتی سے پیدا ہونے والے کرم ہوتے ہی بیش کرم صرف خواہش اور نفرت کے سبب سے ہوتے ہیں۔ جب خواہش اور نفرت نہ ہو تو کرم کس طرح ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کائنات ہی سے کاسیہ پیدا ہوتا ہے اس واسطے جب نئی گمان ہو جاتا ہے تب آتما صرف موجودہ جسم کے واسطے مقدرہ کرم پھل کو جوڑ کر سنسار چکر سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔

(سوال) اگر یہ مانا جاوے کہ جسم کی پیدائش صرف پریشیدہ اتفاقیہ اسباب سے ہے اس میں کما اور کم کی ضرورت نہیں۔
 (جواب) ۱۔ پوروس، تادھتھکاریت، میتی، چیت، پونستاس، سڈگو، پورگی
 (ارتقہ) اگر جسم کی پیدائش کا سبب پرکرتی یا پراٹو کوئی سمبھاؤ یعنی خاصیت مانا جاوے

اگر موشن جیوؤں کے واسطے شریک کی پیدائش ممکن ہوگی۔ کیونکہ کرم اور آتما کا تعلق تو خواہش ہونے کی حالت میں ہوتا ہے اور خواہش ہونے پر نہیں ہوتا لیکن جب شریک کا پیدا کرنا پرمافونوں کا خاصہ مان جائے یا اس کا اور کوئی ایسا ہی سبب سمجھا جائے تو کمیت اور بدھ دونوں کے واسطے جسم کی پیدائش ہوگی پھر کت جیہ بھی جسم کے تعلق سے ڈکھ سکھ جوگ کرینگا اور اس سے تمام انسانی زندگی کا مقصد جو تین قسم کے دکھوں سے چھوٹنا ہے بالکل ناش ہو جائے گا اور تمام معاملاتوں کے کلام جو کت کو بتلاتے ہیں فصول ہو جائیں گے اس واسطے جسم کی پیدائش کا سبب کرم ہی کو ماننا ٹھیک ہے۔

(سوال) ہم ایسا مانتے ہیں کہ بھوت ایک دفعہ سنار کو پیدا کر کے جب کمیت ہو جاتے ہیں تو کمیت آتما کی واسطے شریک نہیں پیدا کرتے یہہ اور کا خاصہ ہے۔

(جواب) **नकारणाकारणयोः सारम्भद्वयीनात**

(اور تھ) ایک دفعہ جسم پہلے ہو کر اندریوں کے وشیشوں کے معلوم کرنے پر بھی آتما کا بار بار جنم لینا پرمافونوں سے معلوم ہوتا ہے اور پھر کت یعنی پرمافون اور پش یعنی جیو آتما تین لغویات کے نہ معلوم کرنے پر بھی جسم کی بار بار پیدائش کا ثبوت ملتا ہے یعنی جب تک اس سے کچھ کرنے سے تو گیان حاصل نہیں ہوتا تب تک جسم کی پیدائش برابر ہوتی ہے اور جب گیان ہو جاتا ہے تب پیدائش نہیں ہوتی یہہ پرمافون سے ثابت ہوتا ہے۔ اس سے صرف وشیشوں کا جان لینا ہی بھوتوں یعنی عنفروں سے جسم کی پیدائش کا مقصد ہے وشیشوں کا گیان ہو جاتے پر عنفروں کی جسم کے پیدا کرنے میں پورتی نہیں ہوتی یہہ کہنا بالکل غلط ہے بلکہ کرم کے سبب سے وشیشوں کا گیان اور عبور کے واسطے جسم کی پیدائش اور کرموں کا سنکار باقی رہنے تک جسم کا بار بار پیدا ہونا ماننا ٹھیک ہے۔

(سوال) پرمافون کا گت ہے اور شت یعنی چھپا ہوا کارن ہے اسی سے حرکت پیدا کر پرمافونم کہہ دیتے ہیں اور من جسم میں داخل ہوتا ہے اپنے گت سے متحرک جسم میں

کے موجودگی کے گھیاں کی پیدائش ہونے سے جانتے والی کا اظہار ہوتا ہے
(جواب) پڑاؤن کا گن متیتہ ہے اگر وہی جسم کی پیدائش کا سبب ہے تو
ممکن ہونے پر جسم کی پیدائش ہوگی کیونکہ مدرک سبب نہیں بلکہ پڑاؤن
کا گن رہی پیدائش کا سبب اس واسطے پیدائش ہمیشہ ہوتی ہی رہیگی۔
(سوال) جسم کی پیدائش کا سبب جو اور شٹ ہے وہ من کا گن ہے۔

درجہ ۳: "मनः कर्मनिमित्तत्वाच्च संयोनुद्देशः"
(ارتھ) اگر درشٹ کارن کو من کا گن مانا جاوے تو جسم سے من کی
علیحدگی کبھی نہ ہونی چاہیے کیونکہ من کسی دوسرے سبب کو جسم میں
گیا نہیں صرف اپنے گن اور شٹ کے سبب سے گیا ہے اور وہ جب تک من
رہیگا ضرور ہی رہیگا کیونکہ صفت موصوف کا تعلق اس قسم کا ہے
کہ صفت بغیر موصوف کے اور موصوف بغیر صفت کے نہیں رہ سکتا۔ لیکن
من کا سنیوگ یعنی اندریوں کے ساتھ تعلق جو دکھ سکھ وغیرہ کا سبب ہے
اوس کا ہمیشہ رہنا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے اور شٹ جو جسم کی پیدائش
ہونے کا سبب ہے وہ من کا گن نہیں۔

(سوال) کیا ثبوت کہ من کا سنیوگ یعنی تعلق ہمیشہ نہیں رہتا۔

درجہ ۴: "वित्यक्त प्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः"
(ارتھ) چونکہ جن کرموں کا پھل بھوگئے گئے واسطے جو آتما جسم
میں آیا تھا۔ اوس کے بھوگئے کے بعد موت ہو جاتی ہے۔ اور
دوسرے کرموں کا پھل بھوگئے کے واسطے اور جنم ہوتا ہے بلا کرم کے
سبب محض دون سے جسم پیدائش ہونے کی حالت میں یا من کے سنیوگ
ہونے سے جسم کو پیدا ہونے کی حالت میں موت کا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ عنصر
اور من جب تک بنے رہینگے تب تک جسم بنا رہیگا یعنی کارن کے موجود ہونے
سے کس کے ناش ہو جانے سے موت ہوگی اس طرح عناصر کے نتیجہ ہونے
سے جسم کا نتیجہ ہونا ماننا پڑیگا جس سے موت ہو ہی نہیں سکیگی۔
(سوال) ہم کہتے ہیں کہ کسی اتفاقیہ سبب سے موت ہو جاتی ہے۔

(جواب) وہ اتفاقیہ سبب معصروں سے علیحدہ کسی کا گن ہے۔ یا
معصروں ہی کا اگر کوہ معصروں کا ہے تو معصروں میں دو متفاوہ صفت
ہو نہیں سکتیں۔ اگر معصروں سے علیحدہ کسی چیز کا گن ہے تو
پھر کرم وغیرہ کے سوائے اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ اس پر معترض
اعتراف کرتا ہے۔

॥ ७७ ॥ अणुष्यामतानित्यत्ववदेतत्स्यात् ॥

(ارتھ) جس طرح پرمانوں میں سیاہی ہمیشہ رہنے والا گن ہے لیکن وہ گنی
کے سبب سے ناش ہو جاتی ہے ایسے ہی سن اور پرمانو کا گن اور شٹ نتیجہ ہونے
پر بھی ناش ہو جاتا ہے اور محو ہونے پر جسم کے پیدا کرنے کا سبب نہیں ہوتا
اور موت کو ایسا ماننا چاہیے کہ جیسے انوکھے نتیجہ ہونے پر بھی اوس کا گن
سیاہی ناش ہو جاتا ہے ایسے ہی اور شٹ جو جسم کی پیدائش کا سبب ہے
اوس کے موجود رہنے پر بھی مینوگ یعنی تعلق کے ناش ہو جانے سے
موت ہوتی ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

॥ ७८ ॥ नकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥

(ارتھ) متن میں کی دلیل کہ پرمانوں میں جو سیاہی ہے وہ نتیجہ ہے۔ یہ
ٹھیک نہیں کیونکہ کسی پرمان سے پرمانو کی سیاہی کا نتیجہ ہونا ثابت
نہیں ہوتا اور ان کے موافق اور شٹ یعنی کرموں کے پھل کا ناش ماننا بالکل
دلیل کے خلاف ہے کیونکہ نہ تو اس میں کوئی پرمان ہے اور اس کے
خلاف انومان اور شبہ پرمان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کرم کے پھل
بھوک سے ہی جیو آتا جو جسم اور دکھ سکھ حاصل ہوتے ہیں ان پرمانوں
کے خلاف عناصر اور من کے گن کرم پھل سے ماننا اور پرمانوں میں رہنے
والی سیاہی کی طرح اوس کا ناش قبول کرنا بالکل دلیل اور قیوت کے
خلاف ہے کسی قسم کا پرمان نہ رکھنے کے سبب انوکھتی ذرہ کی سیاہی کی
مثال بالکل فضول ہے دوسرے سبب اس مثال کے غلط ہونیکا یہ ہے کہ بلا
کئے ہی دکھ حاصل ہونا ماننا پڑیگا دینی بغیر کسی کرم کا پھل ہے ہی جیو کو دکھ سکھ

سے سنار میں سے شعبہ کرم کا ناش ہو جائیگا کیونکہ بلا کسی خراب یا
 یا نیک عمل کے کسی کو سزا یا جزا دینا سراسر اندھیر نگری ہے اور یہ ہر قسم کے
 پران یعنی پر تیکش سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کرم میں آگ لگا دینے اور یا اور
 کسی بڑے کرم کے کرنے سے تکلیف پیدا ہوتی ہے اور یک کرم کرنے سے
 طسیت میں غمی ہوتی ہے یعنی اعمال کے موافق سکھ دکھ ہوتا ہے۔ جن
 کرموں کا پھل پر تیکش ہوتا ہے اوہیں کے موافق جن دکھوں کا سبب
 پر تیکش نہیں ہوتا اون میں انومان سے ماننا چاہیئے کیونکہ بلا خاص سبب
 کے خاص پھل کا ماننا پر تیکش نہیں ہوتا اس واسطے بغیر کرم کے پھل کے سکھ دکھ
 کے بھوک کا تسلیم کرنا پر تیکش سے حاصل تجربہ کے خلاف ہونے سے اور
 انومان کے بھی موافق نہ ہونے سے بد دلیل ہے کیونکہ انسان کے کرم اور
 کرموں کی بیہوشیا یعنی نیم کے موافق سکھ دکھ ہونے کا نیم پر تیکش ہوتا
 ہے چیتن یعنی مد رک جو آتما جس سبب سے سکھ حاصل کرتا ہے۔ یا
 جس کو سکھ حاصل ہونے کا سبب سمجھتا ہے اوس کی خواہش رکھتا ہو سکے حال
 کرنے میں محنت کرتا ہے اور اوس محنت ہی سے سکھ حاصل ہوتا ہے جیسے جب
 جھوکھ لگتی ہے تو انسان نے جو خوراک سے جھوکھ دور ہونیکا تجربہ سے
 یقین کر لیا ہے اس واسطے وہ کھانیکے واسطے محنت کرتا ہے اس کے خلاف
 نہیں کرتا اور جس سبب سے دکھ پیدا ہوتا ہے اوس کو دکھ کا سبب سمجھتا اوس سے
 علیحدہ ہونے کی کوشش کرتا ہے اور اس سے دکھ سے بچ جاتا ہے جیسے دگی
 بیماری کا علاج بیماری کو دکھ کا سبب سمجھ کر کرتا ہے اس طرح سکھ دکھ
 سادھنوں کا نیم مد رک جو آتما کے مختلف طور پر محنت کرنے سے معلوم ہوتا ہے
 اس واسطے جو جھوکھ حاصل ہوتا ہے وہ مد رک کے دوسری صفت یعنی پور
 شار تھ یعنی محنت سے ہوتا ہے کرم کے خلاف کسی عنصر وغیرہ کا گن دکھ سکھ
 کا سبب ماننا اس کے خلاف نتیجہ پیدا کرتا ہے کیونکہ اوس گن کا گمان تو ہونا
 ہی نہیں جس سکھ کے سبب کا گمان ہی ہو اوس سے کس طرح سکھ حاصل کر سکتے
 ہیں اور جس دکھ کے سبب کا گمان ہو اوس کو کس طرح ناش کر سکتے ہیں اس واسطے

اس قسم کا سدھانت سراسر بے دلیل ہے اور شاستر اور وید کے خلاف ہے
 کیونکہ شاستروں میں پیسہ دکھلایا ہے کہ ہر طور پر ریشیوں کا اپدیش یہ ہے
 اور اس کا منشاء اچھے کاموں میں لگانا اور بُرے کاموں سے بچنا ہے
 اور آخرم کی تقسیم کے موافق جو مجسم انسانوں کے کام کرنے کا
 قاعدہ ہے یعنی سکھ کے اسباب حاصل کرنے اور دکھ کے اسباب چھوڑنے
 کی کوشش کرنا ان دونوں قسم کے کاموں کا سدھانت اور برہمن گیان کی
 حالت میں ایسا ہو جاتا ہے۔ یعنی کرم کا پھل دکھ سکھ ہے یعنی کرم
 دو قسم کا ہے ایک سو کرم یا دھرم جس کے کرنے کا دیرینہ اپدیش
 ہے اور ریشیوں نے بھی اس کو دکھ یا سکھ بتلایا ہے اور ترک یعنی دلیل
 سے بھی اس کا کرنا سکھ کا سبب ثابت ہوتا ہے اور اس سے سکھ پیدا ہوتا
 ہے اور جس کرم کے کرنے کی مرید میں ممانعت ہے اس کو نہ کرنے سے
 دکھ پیدا ہوتا ہے اس کے خلاف ماننا بیدلیل ہے۔

نیاے درشن چوتھا اویسے

آئناک پہلا

پچھلے اویسے میں شریمانندی میں برہمنی وغیرہ کی تحقیقات کر کے اب پروردگی
 درشن وغیرہ کی تحقیقات کرتے ہیں۔

प्रवृत्तिर्यथोक्ता ॥ १ ॥

اور اتھ پروردگی کا جو لکشن کیا گیا ہے یعنی من بانی اور جسم سے کسی نام کا
 شروع کرنا ہی سدھانت ہے اس میں کسی قسم کا اعتدال

نہیں۔

(سوال) سوتر میں تو من نہیں لکھا بلکہ بدھ بھی لکھی ہے۔

(جواب) یہاں بدھ بھی من کے واسطے استعمال ہوا ہے۔

तथादोषाः ॥ २ ॥

(ارکھ) جیسے پرورتی کا پہلا مکش ہوا مکش ہی سدھانت ہے ایسے ہی دوش کا بھی پہلا مکش ہی ٹھیک ہے یعنی دوش (اوسے کہتے ہیں جو پرورتی کی پیدائش کا سبب ہو مطلب یہ ہے کہ جن کی وجہ سے آدمی میں باقی اور جسم سے کسی کام یعنی پن یا پاپا کرنے لگتا ہے وہی دوش ہیں۔

(سوال) دوش کس میں رہتے ہیں۔

(جواب) دوش آتما کے سبھاوک گن تو نہیں ہیں۔ کیونکہ متھیا گیان سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اپنے جسم و ملے آتما ہی میں ہیں یعنی جو آتما متھیا گیان میں پھنسے گا۔ اوس میں ہی راک دوش وغیرہ دوش ہونگے۔

(سوال) کیا یہ آتما کے سبھاوک گن نہیں ہیں۔

(جواب) اگر یہ آتما کے سبھاوک گن ہوتے تو کیسے بھی انکا ناش نہوتا اور انکے ناش نہونے سے کیسے بھی کتنی نہ ہوتی۔

(سوال) دوش کتنی قسم کے ہیں۔

(جواب) "तत्त्रोपयं रागद्वेषमोहासक्तिभावत" (ارکھ) دوش کی تین قسمیں ہیں ایک راک۔ دوسرے دوش۔

تیسرے موہ۔ باقی ہر قسم کے دوش ان تینوں اقسام کے اندر آجاتے ہیں۔ راک وغیرہ دوش کی اقسام ہیں یہ ایک ایک

دوش نہیں ہیں۔

(سوال) راک میں کتنی قسم کے دوش آجاتے ہیں۔

(جواب) کام یعنی شہوت نفسانی۔ منہ یعنی غرور۔ سپہ یعنی خواہش۔ ترشنا یعنی حرص۔ وچھ یعنی طمع و لالچ۔ مایا یعنی ٹھکی۔

دھوکے بازی۔ دمیہ یعنی اپنی بزرگی قائم کرنے کے واسطے

ڈھونگ بنانا یعنی بیروپا کرنا۔

(سوال) کام کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جہاں عزت اور سرد کو ایک دوسرے کے سنیوگ کی خواہش ہو وہ کام کہلاتا ہے۔

(سوال) متسر کسے کہتے ہیں۔

(جواب) بغیر اپنے فائدہ کا خیال کئے صرف دوسروں کو نیا دکھانے کے لئے اس کے نقصان یعنی ناش کی خواہش کا نام متسر ہے۔ یعنی دوسرے کی تعریف سے اس کے گرنے کی خواہش کا نام متسر ہے۔

(سوال) سپر ہا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) دھرم کے موافق کسی چیز کے حاصل کرنے کی خواہش کا نام سپر ہا ہے۔

(سوال) ترشنا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو دشتے حاصل ہیں۔ انکے بھوگ کی ہمیشہ ہلکی خواہش کا نام ترشنا ہے۔

(سوال) لو بھ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) دھرم کے خلاف دوسروں کے دمن لینے کی خواہش کا نام لو بھ ہے۔

(سوال) بایا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) دوسروں کو دھوکا دینے کا نام بایا ہے۔

(سوال) دمنجہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جھل و کپتے لوگوں میں اپنی بزرگی قائم کر لینا نام دمنجہ ہے۔

(سوال) دویش میں کتنی قسم کے دویش شامل ہیں۔

(جواب) کرودھ یعنی غصہ۔ ایرشا یعنی حسد۔ اسوجا یعنی نند اور جلی۔ دورہ

یعنی دشمنی۔ اسرش یعنی وغصہ جو حالت لاچارمی میں آتا ہے۔ اکھمان یعنی

کبر وغیرہ دویش کی اقسام ہیں۔

(سوال) کرودھ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) اپنی خواہش کے موافق نہ ہونے کی حالت میں جس سبب سے

آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں۔ وہی غصہ ہے۔

(سوال) ایرشا یعنی حسد کسے کہتے ہیں۔

(جواب) اگر کسی آدمی کو کوئی اچھی چیز حاصل ہو۔ تو اس کے حاصل کرنے

والے سے دولیش یا نفرت کرنا ایرشا یعنی حسد کہلاتی ہے۔ یعنی دوسرے کی ترقی کو دیکھ کر جلنا ایرشا ہے۔

(سوال) اسویا یعنی نندا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) دوسرے کے اچھے گنوں کو دیکھ کر اس سے نفرت کرنا اور اسکو بدنام کرنا اسویا ہے۔

(سوال) درودہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی کو نقصان پہنچانیکے واسطے جو نفرت کیجاتی ہے۔ وہ درودہ کہلاتا ہے۔ درودہ ہی ہنسنا کا سبب ہے۔ اس واسطے بعض لوگ ہنسنا ہی کو درودہ کہتے ہیں۔

(سوال) آرش کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جب کسی نے نقصان پہنچایا ہو اس سے بدلہ لینے کی طاقت نہونیلی حالت میں جس قسم کا غصہ ہوتا ہے۔ وہ آرش کہلاتا ہے۔

(سوال) ابھیمان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) اپنے آپکو بہت بڑا ماننا ابھیمان ہے۔ یا نقصان دینے والے سے بدلہ نہ لے سکے پر جو غم آتا ہے۔ وہ کبھی ابھیمان کہلاتا ہے۔

(سوال) مودہ کتنی قسم کا ہے۔

(جواب) ور یہ۔ سننے۔ ترک۔ مان پر ماد۔ بھ۔ شوک وغیرہ مودہ کی اقسام ہیں۔

(سوال) دپریہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) سچیا گیان یعنی الٹے گیان کو جب چیز اور کچھ ہو اور اسے اور کچھ سمجھا جاوے۔ جیسے انتہیہ شریر شقیہ ماننا۔

(سوال) سنٹے کسے کہتے ہیں۔

(جواب) ایک چیز میں دو قسم کا گیان ہونے سے کسی ایک کا علم یقین یعنی پختہ گیان نہ ہونا سنٹے یعنی شک کہلاتا ہے۔

(سوال) ترکہ یعنی عراض کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جس چیز کا صحیح گمان نہ ہو۔ اس کی نسبت ممکنات سے صحیح علم کے واسطے فرض کرنا ترک کہلاتا ہے۔

(سوال) پرمان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی چیز کو کرنے لائق یعنی مفید سمجھ کر بھی نہ کرینکا خیال اور کسی کو مفہر سمجھ کر بھی اس کے کرینکا خیال کرنا پرمان کہلاتا ہے۔

(سوال) بھے یعنی خوف کسے کہتے ہیں۔

(جواب) دکھ دینے والے اسباب کے حاصل ہونے پر اسے دور کرینکی طاقت نہ رکھنے کا گمان بھے یعنی خوف ہے۔

(سوال) شوک کسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی مفید یعنی پیاری چیز کے دور ہو جانے پر اس کے حاصل نہ کر سکنے کی حالت میں جو گمان ہوتا ہے۔ وہ شوک کہلاتا ہے۔

(سوال) عام طور پر راگ کا لکشن کیا ہے۔

(جواب) کسی چیز کے حاصل کرینکی زبردست خواہش کا نام راگ ہے (سوال) دولیش کا لکشن کیا ہے۔

(جواب) خواہش کے خلاف کام ہونے پر غصہ کا ہونا دولیش کا لکشن ہے۔

(سوال) موہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) اولیٰ گمان کو صحیح سمجھنا موہ کا لکشن ہے۔ اس پر معترض

اعترض کرتا ہے۔ **नक प्रत्यनीक भावात् ॥ ४ ॥**

(اگر کھ) راگ وغیرہ دوش کے تین اقسام ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ تینوں قسم کے دوش ایک ہی تو گمان کے فاعل ہیں۔ یا ایک ہی تو گمان ان سب کا فاعل اور ناش کر نیوالا ہے تو سب کی برابر دہرم ہونے سے دوش ایک ہی چیز ماننی چاہیئے۔

(سوال) دوش کے سمان دہرم ہوینکا کیا ثبوت ہے۔

جواب میں ہے کہ اس کے خلاف بھی پیش کیا گیا ہے کہ اس کے خلاف بھی پیش کیا گیا ہے کہ اس کے خلاف بھی پیش کیا گیا ہے۔

(جواب) تینوں کا ایک ہی سے ناش ہونا اگر ان کے دوسرے مختلف ہوتے۔ تو ایک ہی ان کے ناش کا سبب نہ ہوتا۔ اگلے سوتر میں اس کی تردید کرتے ہیں۔

॥ ५ ॥ व्यभिचाराद्देतुः ॥

را رکھتے) ایک ہی چیز سے ناش ہونے سے چیزوں کے مختلف ہونے کی تردید کرنا جو سچا دردش کے سبب سے صحیح نہیں۔ کیونکہ روپ وغیرہ سب پدارتھ الگ سے جل جانے پر ناش ہو جاتے ہیں۔ لیکن ایک الگ سے ناش ہو جانے پر بھی روپ و رُس وغیرہ سب الگ الگ ہیں۔ ایک نہیں ہیں۔ ایسے ہی ایک کا مخالف ہونے پر بھی راگ وغیرہ دردش ایک نہیں ہو سکتے۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

॥ ६ ॥ तेषां मोहाः पापीयानामुदस्येतोत्पत्तेः ॥

را رکھتے) ان سب دردشوں کی بنیاد مودہ ہے۔ جسکو مودہ نہیں رہتا اس کے راگ دولیش وغیرہ سب دردش ناش ہو جاتے ہیں۔ تو گیان یعنی ہر ایک چیز کی اصلی مائیت کے گیان سے مودہ کا ناش ہوتا ہے اور مودہ کے ناش ہونے سے راگ دولیش کی پیدائش نہ ہونے سے ناش ہو جاتا ہے۔ اس واسطے سب سے بڑا دشمن جیوہ کا مودہ ہے دشنے میں محبت پیدا کرنے والے سنکار یا عادتیں راگ کے پیدا ہونے کا سبب ہیں۔ اور غصہ والے سنکار دولیش پیدا کرنے کا سبب ہیں۔ یہ دونوں متم کے سنکار مودہ یعنی متھیا گیان سے پیدا ہوتے ہیں چونکہ متھیا گیان مودہ کا لکشن ہے۔ اس واسطے راگ دولیش بھی مودہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور مودہ کے متضاد یعنی ناش کرنے والا تو گیان سمجھا جاتا ہے۔ تو گیان سیدھے طور پر راگ دولیش وغیرہ کا مخالف یعنی ناش کرنے والا نہیں۔ اور خاص کر مودہ کے مخالف ہونے ہی سے بنا تے دردش کے دوسرے سوتر میں کہا تھا۔ کہ تو گیان سے متھیا گیان کا ناش ہوتا ہے۔ اور متھیا گیان کے ناش ہونے سے راگ دولیش نہیں پیدا ہوتے اور راگ دولیش کے ناش ہونے سے سلسلہ وار پروردنی و دکھ کا ناش

ہو کر مکتی ہوتی ہے۔ اس پر مترض کہتا ہے۔

प्राप्तमर्हि निमित्तनैमित्तिक भावादर्थं ता भावो

(رار کہتے) جب موہ دوشوں کے پیدا ہونے کا سبب ہے۔ تو سبب وہ
 جس کا سبب ہو۔ دونوں کے علیحدہ ہونے سے۔ وہ دوشوں سے علیحدہ
 ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی پیدائش کا سبب وہ چیز نہیں جو مکتی اس
 واسطے موہ دوش نہیں ہے۔ بلکہ اس کا سبب ہے۔ اس پر جواب

دیتے ہیں۔ **नदोष लक्षणावरोधा मोहस्य ॥ ८ ॥**

(رار کہتے) چونکہ موہ میں دوش کے نکلنے یا نہ جانے ہیں۔ اس واسطے
 موہ دوشوں سے علیحدہ کہنا صحیح نہیں۔ کیونکہ لکھن اور برہان ہی سے
 چیز کی اصلیت کا گویاں ہوتا ہے۔ اور جب موہ دوش کے نکلنے کا
 ہے۔ تو اسے کس طرح دوش نہ کہا جاوے۔ دوش کا نکلنا کسی کام کے
 کرنے کا سبب ہونا بتلایا گیا ہے۔ یعنی پروری کا سبب ہونا جو کہ موہ
 کنی پروری کا سبب ہے۔ اس واسطے موہ کو دوش ماننا چاہیے۔ وہ
 دوشوں سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ دوشوں کا سبب ہونے سے دوشوں
 سے کسی دوسرے کا جواب الگ دے دیئے ہیں۔

निमित्तनैमित्तिकोपपत्तिश्च तुल्य जातीया

नाम प्रतिषेधा ॥ ९ ॥

(رار کہتے) ایک جاتی یعنی قسم والی چیزوں میں ایک کی پیدائش کا دوسرا
 سبب ہونا دیکھتے ہیں۔ جیسے خاکی گھڑے کی پیدائش کا سبب ڈنڈا اور
 چاکر۔ دونوں خاکی ہیں۔ اور خاکی گھڑے کے بننے کا سبب بھی ہیں۔ اور
 خاکی کہاں یعنی گھڑے کے دونوں گھڑے کی پیدائش کا سبب ہونے پر
 وہ دوش کہلا سکتا ہے۔ چونکہ ایک جاتی والی اشیا میں کاریہ اور اس
 کا سبب ہونا پایا جاتا ہے۔ اس واسطے موہ کے دوش ہونے کی تردید
 کرنا صحیح نہیں ہے۔

اب دوستوں کی تحقیقات کرنے کے بعد پرتیہ بھاؤ یعنی تناسخ کی تحقیقات کرتے ہیں۔

(سوال) جبکہ آتما نیتہ یعنی ہمیشہ رہنے والا ہے۔ تو اس کا مرنا اور پیدا ہونا ناممکن اور تناسخ کہتے ہیں۔ مرنے اور جنم لینے کو اس واسطے پرتیہ بھاؤ یعنی تناسخ کا ماننا صحیح نہیں۔

(جواب) ۱۱۹۔ **आत्मनित्यमेवेत्यभावसिद्धिः**

(ارکھ) آتما کے نیتہ ہونے ہی سے پرتیہ بھاؤ یعنی تناسخ کا ہونا ثابت ہے۔ اگر آتما نیتہ نہ ہوتا۔ تو تناسخ کسی طرح ثابت نہ ہو سکتا۔ کیونکہ پرتیہ بھاؤ یعنی تناسخ کے معنی ہیں۔ ایک جسم کو چھوڑ کر دوسرے جسم میں جانا اگر آتما نیتہ ہوتا۔ تو جسم کے ساتھ ہی ناش ہو جاتا۔ پھر اس کی پیدائش کس طرح ہو سکتی تھی۔ بلکہ جو پیدا ہوتا وہ نیا پیدا ہوتا۔ اسی آتما کا پورن جسم یا تناسخ کہنا کھٹک نہ ہوتا۔ کیونکہ اگر ایک ہی چیز کا دوبارہ جنم ہو۔ تو دوبارہ جنم لینا کہا سکتا ہے۔ اگر ایک نیتہ آتما نہیں۔ تو دوبارہ جنم کیسا ایک ناش ہو گیا۔ دوسرا پیدا ہو گیا۔

(سوال) اگر ہم ایسا مابین کہ پورن جسم کے معنی ہیں۔ وجودہ کا ناش اور نئے کی پیدائش۔ تو کیا اعتراض ہو گا۔

(جواب) اس حالت میں جس نے فعل کئے ہیں۔ اس کو تو سنرا ملیگی نہیں۔ اور جس نے نہیں کئے۔ اس کو بغیر کے حمل وغیرہ کی تکلیف ہوئی یہ بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ جو کرتا ہے۔ وہی اس کے پھل کو کھجھکتا ہے (سوال) کیا سمان جاتی والے کارن سے پیدائش ہوتی ہے۔ یا مخالف جاتی والے کارن سے پیدائش ہوتی ہے۔

(جواب) ۱۲۰۔ **व्यक्ताव्यक्तानामव्यक्तसामान्या**

(ارکھ) جسم زمین وغیرہ علتوں سے معلول جسم کی پیدائش ہوتی ہے۔ یعنی اس جسم کا کارن جسم یعنی روپ وغیرہ گنوں والی زمین ہے۔ جبکہ پرتیش میں جسم سے جسم کی پیدائش نظر آتی ہے۔ اس واسطے ان کے کارن یعنی

پر مانو یعنی ذرات کا بھی مجسم ہونا الزام سے ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے
سجاتی یعنی برابر صفات والی چیزیں کارن کاریہ روپ ہو سکتی ہے یعنی
جو گن کارن میں ہوتے ہیں۔ وہی کاریہ میں ہو گئے۔ اور جو گن کاریہ
میں پائے جائیں۔ انہیں سے کاریہ کا الزام ہوتا ہے۔

(سوال) پر مانوں میں تہت گن نہیں، وجہ میں چھوٹا ہونے کا نہیں۔
اس واسطے یہ کہنا۔ کہ جو گن کارن میں ہوتے ہیں۔ صحیح نہیں۔ بلکہ جو
گن کاریہ میں نہیں ہوتے وہ پیدا ہوتے ہیں۔

(جواب) اگر ایک پر مانو سے یہ مجسم پیدا ہوتا۔ تو سوال ٹھیک ہوتا۔
لیکن یہ پر مانوں کی کثرت سے سینیوگ ہو کر پیدا ہوتا ہے۔ اس واسطے
وہ کثرت ایک سے زیادہ ہونے سے ان کی نسبت تہت کہلاتی ہیں۔

اس پر اعتراض کرتے ہیں ॥ ۱۹ ॥ न घटाद् घटनिष्पत्तेः

(ارکھ) ایک جاتی والے مجسم گھڑے سے مجسم گھڑے کی پیدائش نہیں
ہوتی۔ اس واسطے مجسم سے مجسم کی پیدائش کہنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر
مجسم گھڑے سے گھڑے کی پیدائش ہوتی۔ تو یہ کہنا صحیح ہوتا۔ اس پر

جواب دینے ہیں۔ व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेः सति च

धः ॥ ۱۹ ॥

(ارکھ) ہمارا کہنے کا یہ مطلب نہیں۔ کہ ہر ایک مجسم سے دوسرا مجسم
پیدا ہوتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے۔ کہ مجسم کی پیدائش مجسم ہی سے ہوتی
ہے۔ جیسے مٹی سے بنا ہوا کپال یعنی ٹھیکر مجسم ہے۔ اسی کے سینیوگ سے
گھڑا پیدا ہوتا۔ اور مجسم مٹی کے لو گھڑے سے کپال پیدا ہوتا۔ اس
واسطے مجسم سے مجسم کی پیدائش پر تنکیش دیکھنے سے اس کی تردید نہیں
ہو سکتی۔ اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

॥ ۱۹ ॥ सभावाद्वावोत्पत्तिर्नानुपसृष्टमादर्भात्

(ارکھ) نفی سے سبب کی پیدائش ہوتی ہے۔ یہ دعویٰ ہے اس

کی دلیل یہ ہے کہ جب تک بیج ٹوٹ کر ناش نہ ہو جاوے۔ تب تک انگور پیدا نہیں ہوتا۔ اس واسطے جب بیج ناش ہو جاتا ہے تب بیج کے اگھاؤ یعنی نفی ہونے سے انگور کی پیدائش ہوتی ہے۔ اس واسطے نفی سے مثبت کی پیدائش ثابت ہوتی ہے۔ اس واسطے اسی قسم یعنی جاتی کا اور خالفت قسم یعنی جاتی کا کارن یعنی سبب ماننے کی کوئی ضرورت نہیں اس کی تردید کرتے ہیں۔

व्याघ्रात्मदशयोगः

॥ १५ ॥

(رارکتھ) یہ کہنا کہ بیج کے ناش ہو جانے پر انگور پیدا ہوتا ہے۔ بیدل ہے۔ کیونکہ اس میں بیاگھات یعنی اپنی بات کو آپ کاٹنے کا دوش عاید ہوتا ہے۔ کیونکہ بیج کے توڑ ڈالنے سے اس کا اگھاؤ نہیں ہوتا۔ اگر اگھاؤ سے پیدائش ہوتی۔ تو بیج کے ہونے اور اسے توڑ کر انگور بنانے کی ضرورت نہ ہوتی۔ بلکہ بغیر بیج ہی انگور پیدا ہو جاتا۔ دوسرے یہ جو کہا کہ بیج کو توڑ کر انگور پیدا ہوتا ہے۔ تو بیج کے توڑنے والے کا اگھاؤ نہیں ہے۔ اگر اس کا اگھاؤ ہوتا۔ تو بیج کو کون توڑتا۔ اس واسطے بیج کی موجودگی میں انگور کا پھونا ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے نفی سے مثبت کی پیدائش ماننا صحیح نہیں۔ مقرر عرض کرتا ہے۔

नालीतामातायोगः काकशब्दयोगात् ॥ १६ ॥

(رارکتھ) یہ کہنا کہ بیج کا ناش کر کے انگور پیدا ہوتا ہے۔ بیدل نہیں ہے۔ کیونکہ گذشتہ اور آنے والوں میں کاریہ کارن اگھاؤ کا پر یوگ ہوتا ہے۔ جیسے بیج کی پیدائش سے پہلے اس کے جنم ہونے کی خوشی ہوتی ہے۔ یا گھڑے کے ٹوٹنے کے بعد اس کے ناش ہونے کا شوک ہوتا ہے اسی طرح بیج کے ناش کرنے والے انگور کے ہونے سے پہلے اس کو توڑنے والا کہا گیا۔ اس میں بیاگھات دوش نہیں ہے۔ بلکہ اوپکار یعنی تعلق سے بتلایا ہے۔ جیسے مثال میں دکھلایا گیا ہے۔ اس واسطے اوپکار سمجھنا چاہیے۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

(ا) پچھڑا اگرچہ اوپچار سے کہنے کا دستور ہے۔ لیکن ممکنات میں ناممکن ہیں اوپچار نہیں ہوتا۔ کیونکہ ناش ہوئی چیز سے یعنی اکھاڑ سے کسی چیز کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ اس واسطے ناش شدہ بیج سے انکور کی پیدائش نہیں ہو سکتی۔ بلکہ بیج ہلکے متغیر حالت سے انکور پیدا کرتا ہے۔ اس واسطے نفی سے مثبت کی پیدائش ناممکن نہیں ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔

क्रमनिर्देशाद प्रतिषेधाः ॥१८॥

(ا) رکھو چونکہ سلسلہ بتلایا گیا ہے۔ اس واسطے اکھاڑ یعنی نفی سے چیز کی پیدائش کی تردید نہیں ہو سکتی۔ اگر بیج اپنے سردی کو ناش نہ کر دے تو انکور کی پیدائش نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انکور کے پیدا ہونے میں بیج کے سردی کا ناش پریشکشی معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے اکھاڑ کے ابادان کارن ہونیکے تردید ہے۔ سلسلہ سے سبب ہونیکے تردید نہیں۔ سلسلہ یہ ہے۔ کہ جب جل یعنی پانی دبا جاتا ہے۔ تو رفتہ رفتہ بیج کا پہلا سروپ جن پرمانوں کے مجموعہ سے بنا کھتا۔ ان کا سلسلہ وار ناش ہوتا ہے۔ اور انکور پیدا ہو جاتا ہے۔ سلسلہ وار ناش ہونا سلسلہ وار پیدائش کا سبب ہوتا ہے۔ یعنی سلسلہ وار ناش یعنی نفی ہونا انکور کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے۔ بیج میں زمین کے پرمانوں کی شکل میں ہونیکے بڑھنے کا سبب ہونے میں۔ پہلی شکل اور جن پرمانوں کا مجموعہ تھا۔ ان کے ناش اور نئی شکل اور مجموعہ کے پیدا ہونے سے چیز کی پیدائش ثابت ہوتی ہے پہلے مجموعہ کا سلسلہ وار ناش ہونا موسم کا اکھاڑ ہے۔ اس کی تردید نہیں ہو سکتی۔ پیدا ہونیکے حرکت پہلے مجموعہ کو چھوڑتی اور دوسرے مجموعہ کو حاصل کرتی جاتی ہے۔ اس نئے مجموعہ کا ہونا انکور کی پیدائش ہے۔ اس لئے اکھاڑ یعنی نفی سے مثبت کی پیدائش نہیں ہے۔ اور بیج کے ابادان کارن ہونیکے یہ بھی دلیل ہے۔ کہ مقررہ بیج سے خاص انکور پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے بیج سے دوسرا ذرت پیدا نہیں ہوتا۔ اگر نفی سے مثبت کی پیدائش

ممکن ہوتی۔ تو خاص بیج سے خاص انگور یعنی درخت پیدا ہونیکا نیم نہ ہوتا
اس واسطے ابادان کارن ہی سے چیز کی پیدائش ہوتی ہے۔ اگھاؤ یعنی
نفی سے پیدائش نہیں ہوتی
(سوال) کیا کرم از خود پھل دیتے ہیں۔ یا اس کا کوئی پھل دینوالا ہے۔

جواب: कारणं गृह्य कर्मा कल्यदशात्

(ارکھتے) چونکہ انسان جس غرض سے کام کرتا ہے۔ اکثر اس کام کے کرنے
سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ اس وقت کرم تسپل جاتا ہے۔ انسان
کے کرم کو تسپل ہوتا ہوا دیکھنے سے انومان ہوتا ہے۔ کہ کرموں کے پھل دینے
والا کوئی دوسرا کارن یعنی ایشر ہے۔ کیونکہ اگر کرم از خود ہی پھل دینے والا
ہوتا۔ تو کرم کے ختم ہونے پر اس کا پھل ضرور ملنا چاہیے۔ لیکن کرم پھل کو
نہ ملتا دیکھ کر یہ یقین ہوتا ہے۔ کہ کرم پھل دینے میں آزاد نہیں ہے۔ بلکہ
دوسرے کے اختیار میں ہے۔ کرموں کا پھل جسکے اختیار میں ہے۔ وہی ایشر ہے
(سوال) کیا کرم تسپل بھی جاتا ہے۔

(جواب) کرم تسپل تو نہیں جاتا۔ بلکہ جس وقت ہم کرم سے پھل چاہتے
ہیں۔ اس وقت پھل حاصل ہونے سے کرم پھل دینے والے کے اختیار میں ہے
(سوال) جس کرم کا پھل مضبوط دیر میں ملنا مقرر ہے۔ اتنی دیر میں مل
جاتا ہے۔ اس سے پہلے نہ ملنے سے کرم کو دوسرے کے ادھین یعنی اختیار
میں نہیں کہہ سکتے۔

(جواب) اس کرم کا پھل اس قدر دیر میں ملیگا۔ یہ کس نے مقرر کیا ہے
جس نے یہ نیم مقرر کیا ہے۔ کرم کا پھل اسی کے اختیار میں ہے۔ اور وہی
ایشر ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔

न गृह्य कर्मा भाविकल निश्चितः ॥ २० ॥

(ارکھتے) انسان کو کرموں کا پھل یعنی شکھ ترکھ دینے کا سبب ایشر ہے
یہ خیال صحیح نہیں۔ کیونکہ جو شکھ سکھ کا ہونا ایشور کے اختیار میں ہوتا
تو بغیر انسان کے کرموں کے دے دیتا۔ لیکن کرم یعنی محنت کے بغیر پھل نہیں

ملتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کرم کھل دیے کا سبب کوئی ایشور نہیں ہے۔ بلکہ کرم از خود کھل دیتا ہے۔ جو کرم کرتا ہے وہ کھل پاتا ہے۔ جو نہیں کرتا وہ نہیں پاتا۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

॥ ۲۹ ॥ तत्कारितत्वादहेतुः

(ا) کہتے (کرم کے کرنے میں جو کھل ہوتا ہے۔ اس کا سبب کرم از خود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کرم جرہ ہے۔ اور جرہ میں گھیاں نہ ہونے سے آزادی نہیں۔ اور جو آزاد نہ ہو۔ از خود کرتا نہیں ہو سکتا۔ جیسے ہاتھ بغیر جیو آتما کی خواہش کے کوئی کام باقاعدہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح کرم بھی ایشور کے غیوں سے کھل کا سبب ہوتا ہے۔ یعنی کرموں کا کھل دینوالا ایشور اپنے غیوں کے موافق کھل دیتا ہے۔

(سوال) جیسے آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ جل جاتا ہے۔ گویا کرم صاف طور پر کھل دیتا ہو معلوم دیتا ہے۔

(جواب) اول تو یہ بات چکر نہیں دیکھی جاتی۔ اس واسطے بیوپاری یعنی آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ جل جاتا ہے۔ لیکن چوری کرنے سے بغیر پکڑنے والے کے کوئی چور سزا نہیں پاتا۔ اس واسطے بہت کرموں کا ایک کرم کھل نہ ہونا ایشور کے نیم کے موافق کھل دانا ہونیکے انومان کا سبب ہے۔ (سوال) اگر ایشور کو کھل دانا مانا جاوے۔ تو دنیا میں نیک کرموں کا کھل اکھاڑ ہو کر بالکل لوگ نیست ہو جا دیں گے۔

(جواب) اگر کرم ہی کھل دانا مان لے جاویں۔ تو پہلے یہ نیم معلوم ہونا چاہیے۔ کہ کس کرم سے کیا کھل ہوگا۔ دوسرے کوئی آدمی جس مطلب کے واسطے کرم کرتا ہے۔ اس کو اپنے مقصد میں کامیاب ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اس واسطے کرم از خود کھل دینوالا نہیں۔ اور ہم مٹنے یہ کہہ مانتا ہے کہ ایشور اپنی مرضی سے کسی کو دکھ سکھ دیتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں۔ کہ کرموں کا کھل ایشور دیتا ہے۔ اس واسطے اس حدیث سے کسی قسم کا بہ زح نہیں۔ کیونکہ ایشور کرموں کا ہی کھل دیتا ہے جیسے جرہ

پر کرتی جلت کرنے میں آزاد ہیں۔ ایسے ہی جرہ کرم بھی پھیل دینے میں خود
مستعد نہیں۔ بلکہ کرموں کا پھیل دینا ایشور کے قانون کے اختیار میں ہے۔
(سوال) اگر ہم ایشور کے نیم کو کرم پھیل دینے میں تسلیم کریں۔ تو کس
طرح معلوم ہو گا۔ کہ کس کرم کا کیا پھیل ہے۔ کیونکہ ایشور پر نیکش ہو کر تو
بتلاتا نہیں۔

(جواب) ویدوں میں جو ایشور کا قانون ہے۔ کرم پھیل کی پیوستھا یعنی
قواعد موجود ہیں۔ اس سے معلوم ہو جائیگا۔ کہ ستوگن کے موافق کرم کا یہ
پھیل ہے۔ اور رجوگن کے موافق کرم کا یہ ہے۔ اور متوگن کے موافق
کرموں کا یہ پھیل ہے۔

(سوال) ایشور راگ دولیش والا ہے یا نہیں۔

(جواب) بالکل نہیں۔ اس میں راگ دولیش کا لیش بھی نہیں۔

(سوال) جب ایشور میں راگ اور دولیش نہیں ہے۔ تو وہ کرموں کا پھیل
دینے والا اور سرشٹی کا بنانے والا کس طرح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بغیر راگ
اور دولیش کے کوئی کام ہو ہی نہیں سکتا۔

(جواب) ایشور کا سو بھاؤ ہی بنائے اور دیا کرنا ہے۔ اسی سبب اور یعنی
صفت کے سبب وہ سرشٹی کی پیدا لیش وغیرہ کرتا ہے۔ راگ سے کرم
ایک اور ایک لیشی کرتا ہے۔ سر دلیہ اور سر بجا ایک بغیر راگ کے کام
کر سکتا ہے۔

(سوال) ایشور دیا لو اور نیا کاری کس طرح ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دیا یعنی
رحم اور بنائے یعنی الفصاف دو متضاد صفات ہیں۔ وہ ایک ایشور میں کس
طرح رہ سکتی ہیں۔

(جواب) چونکہ ایشور جو الفصاف کرتا ہے۔ وہ کسی اپنی غرض سے نہیں کرتا
بلکہ دوسروں پر دیا کی غرض سے کرتا ہے۔ اور یہ دونوں متضاد نہیں۔ بلکہ
ایک دوسرے کی سہائیک میں جو نیا کاری ہے۔ وہی دیا ہو ہے۔ اور
جو دیا ہو ہے۔ وہ ہی نیا کاری ہے۔

(رسوال) ہم کہتے ہیں جو ہی سرشتی کرتا ہے۔ الشور سرشتی کرتا نہیں۔
 (جواب) اگر جو میں سرشتی کر نیکی طاقت ہوتی تو اپنے مقصد میں کیوں
 کامیاب ہوتا جو جیو اپنا مقصد ہی حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ سرشتی کرتا کس
 طرح ہو سکتا۔ اس واسطے کرم پھل میں جو کے نام کامیاب ہونے ہی سے
 سرشتی کرتا الشور کا انومان ہوتا ہے۔

اب سو بجاؤ بادمی یعنی بلا کسی سبب کے سرشتی کے ماننے والوں کی
 است کا اظہار کرتے ہیں۔ اول سو بجاؤ بادمی کا پورب پکیش یعنی سوال
 دکھاتے ہیں۔

अनिमित्तो भावो त्यतिः

(رسوال) कण्डकतद्वयादिदर्शनात् ॥ १२२ ॥

(ا ر کھتے) جس طرح کانٹے وغیرہ میں تیزی اور پہاڑ کی دھاتوں وغیرہ
 کی مختلف صورتیں وغیرہ دیکھنے سے انومان ہوتا ہے۔ کہ جس طرح ان
 میں بغیر کسی نیت کا رن یعنی سبب کے اس قسم کا اختلاف نظر آتا ہے۔
 ایسے ہی انسان اور حیوان کا جسم بھی بلا کسی کرم پھل اور بنا نبو اے
 الشور کے سو بجاؤ ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس پر دوسرا آدمی جواب
 دیتا ہے۔

अनिमित्त निमित्तव्याप्ता

निमित्ततः ॥ १२३ ॥

(جواب)

(ا ر کھتے) اگر کسی سبب کے اکھاؤ یعنی نفی ہی سے اکھاؤ یعنی مثبت کی
 پیدائش ہوتی ہے۔ ایسا مان لیا جاوے۔ تو نیت یعنی کسی سبب کا
 اکھاؤ ہی اس کا نیت یعنی سبب ہوگا۔ کیونکہ جس سبب سے چیز پیدا ہو
 وہی اس کا نیت یعنی سبب کہلاتا ہے۔ جب نیت کے اکھاؤ سے پیدائش
 ہوگی۔ تو نیت کا اکھاؤ یعنی نفی ہی پیدائش کا سبب ہو گیا۔ پھر بلا سبب
 سرشتی کا پیدا ہونا کہاں آیا۔ کیونکہ اس کا مقرر سبب یعنی سبب کا اکھاؤ
 مان لیا گیا۔ اس دیں کو صحیح نہ سمجھ کر جہاں تاگو تم جی اسکی تردید کرتے ہیں

निमित्तानि निमित्तव्याप्ता तर भावाद इति विद्येः

را رکھنا) منت یعنی سبب اور چیز ہے۔ اور اسکی تردید اور چیز ہے ایک ہی چیز اور ان کا کھنڈن کرنا بالکل نہیں ہو سکتا۔ سبب کے اٹھاؤ ہی کو سبب کہنا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ یہاں کھنڈن کرنا اور سبب کا کھنڈن کہا جاوے دو ٹوک ایک ہی ثابت ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق نہ ہونے سے تردید ہی سے تردید کی تردید ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے یہ تردید بالکل بیدلیل ہے۔ یہاں پر صرف اس جواب کو غلط ثابت کیا ہے۔ سو کجاؤ باد ہی کے منت کی تردید نہیں کی۔ کیونکہ اس کی تردید پہلے ہو چکی ہے۔

اب جو سب چیزوں کو انتیہہ مانتے ہیں۔ ان کے منت کی بحث کرتے ہیں انتیہہ باطلی کہتا ہے۔

धर्मसहित्य मुख्यत्वनाश

धर्मकत्वात् ॥ ۲۳ ॥

را رکھنا) جو چیز ہو کر نہ ہے۔ وہ انتیہہ کہلاتی ہے۔ یعنی جو اپنی پیدایش سے پہلے نہوا اور ناش کے بعد نہ ہے۔ یعنی جس چیز کا آغاز ہے۔ وہ پیدا شدہ ہے اور جو پیدا شدہ ہے۔ وہ ناش والی یعنی فانی ہے۔ اس واسطے صم وغیرہ عناصر سے مرکب اشیاء اور عقل وغیرہ غیر مرکب سبب انتیہہ ہیں۔ کیونکہ سبب پیدایش اور ناش ہونا پایا جاتا ہے۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔

नानित्यता नित्यत्वान्न ॥ ۲۴ ॥

را رکھنا) سبب انتیہہ ہیں۔ ایسا کہنے سے سبب میں جو انتیہہ یعنی فانی پن کی صفت ہے۔ اس کا انتیہہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انتیہہ یعنی فانی پن کو بھی انتیہہ مان لیا جاوے۔ تو سبب کا انتیہہ ہونا ثابت ہو جائیگا۔ اور انتیہہ کے انتیہہ ہو نیسے سبب کا انتیہہ ہونا صحیح نہیں۔ اس واسطے سبب کو انتیہہ بتلانا بیدلیل ہے۔ اس پر محترض کہتا ہے۔

नानित्यत्वमग्रे दीक्षं विनाशयन् विनाशवत् ॥ ۲۵ ॥

را رکھنا) انتیہہ کا انتیہہ ہونا انکی کے موافق ہے۔ جیسے انکی جلانے لاپنی لکڑی وغیرہ اشیاء کو ناش کر کے بعد میں خود بھی ناش ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی انتیہہ سب چیزوں کو ناش یعنی فنا کر کے خود ناش ہو جاتی ہے اسکی تردید

کرتے ہیں۔ **नित्यस्या प्रत्यात्मानं यथोक्तं**

॥ २८ ॥

را رکھتے ہیں۔ چیزوں کی تردید کرنا پیدائش ہے۔ کیونکہ معلومات سے نتیجہ اور
نتیجہ دو جسم کی تفریق، اشتیاء میں پائی جاتی ہے۔ یعنی گیان سے پیدا شدہ
اور فانی اشیا اور علیحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اور نتیجہ علیحدہ معلوم ہوتی ہیں۔
مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں کی پیدائش کسی پرمان سے ثابت ہوتی ہے۔
وہ نتیجہ یعنی فانی ہیں۔ اور جن کی پیدائش کسی پرمان سے ثابت نہیں ہوتی
بیسے جگہ وقت اور سمت اور پرمانوں کا پیدا ہونا کیسے طرح سے بھی ثابت
نہیں ہوتا۔ جس سے انکا ناش ہونا بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ پیدائش اور
ناش کے ثابت ہونے سے انکو نتیجہ ماننا پڑتا ہے۔ اور جن کی پیدائش و ناش
کے پرمان سے ثابت ہوتے ہیں۔ وہ سب نتیجہ یعنی فانی ہیں اس واسطے
نتیجہ اور نتیجہ دونوں قسم کے پدارتھ ہیں۔ اس پر مستعرض کہتا ہے۔

सर्वं नित्यं यच्च सत् नित्यत्वात् ॥ २९ ॥

را رکھتے ہیں۔ چونکہ سب کچھ توں یعنی عناصر خمسہ کا کسی پرمان سے ناش ہونا
ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے نتیجہ ہونا ماننا پڑتا ہے۔ اس واسطے عناصر کے
نتیجہ ہونے سے انکے سب کا یہ یعنی معلول نتیجہ یعنی غیر فانی ہیں۔ اس کی
تردید کرتے ہیں۔ **नो त्यसि विनाया कारणो य**

॥ ३० ॥

را رکھتے ہیں۔ سب پدارتھ یعنی چیزوں کو نتیجہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ گھڑی وغیرہ چیزوں
کی پیدائش اور ناش دیکھے جاتے ہیں۔ جس سے انکا نتیجہ یعنی فانی ہونا
ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے پیدائش اور ناش کے اسباب کے پرتشکک ہونے سے
کلی چیزوں کا نتیجہ ہونا صحیح نہیں۔ اس پر مستعرض کہتا ہے۔

नाना साधारणो भेदः सति यथा ॥ ३१ ॥

را رکھتے ہیں۔ چونکہ ہر ایک کچھ توں یعنی عنصر و ترکیبی ہوتی چیز میں کچھ توں کا
لکھن یعنی تفریق موجود رہتی ہے۔ یعنی جس چیز کے ناش اور پیدائش

لکھ سب کا گمان ہوتا ہے۔ وہ اگر بدصورت کی تعریف سے مراد ہے تو جو چیز معلوم ہوئی ہے۔ جیسے زمین کے ہذا ملک کی صفات رکھتے ہیں۔ اور اس سے خاک کو نیتہ مانا جاتا ہے۔ ایسے ہی گھڑا وغیرہ کاریوں میں بھی کھجوتوں کی تعریف یعنی لکشن موجود ہوتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک چیز میں عنصر ہونا پابجانا ہے۔ جب ہر ایک چیز میں عنصر کے لکشن موجود ہیں۔ تو عنصر کے نتیجہ ہونے سے ہر ایک چیز کو نیتہ ماننا چاہیے۔ پیدائش اور ناس بھرم سے معلوم ہوتے ہیں اگلے سو قریب اس کی تردید کرتے ہیں۔

नान्तिवत्त्वान्नोपलब्धः ॥३२॥

(اگر کچھ) انتہہ یعنی فانی ہونے کی تردید کرنا اور ہر ایک چیز کو فنا سے مراد یعنی نیتہ ماننا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ پیدائش اور اسکے کارن کا علم ہونے سے ہر ایک کاریہ میں کارن کے موافق ہی گن پائے جاتے ہیں۔ یعنی جو گن کارن میں ہوتے ہیں۔ وہی کاریہ میں دیکھے جاتے ہیں۔ اس سے کارن ہو نیتہ گمان ہوتا ہے۔ یہ دونوں نیتہ و شے نہیں۔ یعنی دونوں کا گمان ہمیشہ نہیں ہوتا صرف کارن کا گمان ہر سہ زمانہ میں ہوتا ہے۔ اور کاریہ کا گمان صرف زمانہ حال میں ہوتا ہے۔ اور یہ بات پر تمکیش پرمان سے ثابت ہے کہ ابھی گھڑا نہیں تھا۔ اور کمال کی محنت سے پیدا ہو گیا۔ یعنی گھمارنے سے بنا دیا تب گھڑا ہو گیا۔

(سوال) ہم کہتے ہیں کہ گھڑے کی پیدائش نہیں ہوئی۔ بلکہ آدرکھاؤ یعنی چھپی ہوئی چیز کا ظہور ہوا ہے۔ پہلے مٹی میں چھپا ہوا تھا۔ اب ظاہر ہو گیا۔ چھپ جانا اور ظاہر ہونا پیدائش اور ناس ہیں۔ چرین کل اپنے سروپ یعنی ہستی میں نیتہ ہیں۔

(جواب) آدرکھاؤ یعنی ظاہر ہونا نیتہ ہے یا انتہہ ہے اگر کوئی نیتہ ہے تو گمان کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ نیتہ معلوم نہیں ہوتا۔ اور آدرکھاؤ یعنی ظہور کو انتہہ ماننے سے بیرونی کا انتہہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بغیر کسی پرمان سے ثابت ہو کئے کسی ہستی کو تسلیم کرنا فرضی ہے۔ اصلی نہیں۔

(سوال) ہم نے تو ہر ایک چیز میں عناصر خمسہ کے لکشن ہونیکے سبب کہہ دیے ہیں۔
نیتہ مانا ہے۔

(جواب) یہ خیال بھی بیدیل ہے۔ کیونکہ ہر ایک کاریہ چیز اپنے اجزاء سے مرکب ہے۔ اور ترکیب کے واسطے کسی وقت میں ہونا لازمی ہے۔ اور جو کسی وقت ہمیشہ ہو وہ نیتہ نہیں ہو سکتی اس واسطے ہر ایک کاریہ اور مرکب چیز پیدا شدہ و انتہ ہے۔ اور دوسرے ہر ایک کاریہ میں پنج بھوتوں کے لکشن بھی ہیں پائے جاتے جیسے گرم بدھی اچھلا دہش وغیرہ میں جو پیدا شدہ ہیں لیکن ان میں پنج بھوتوں کے لکشن موجود نہیں۔

(سوال) پیدائش کا کوئی سبب نہیں۔ صرف خواب کی چیز دلی طرح پیدائش کے اسباب کا ابھیمان ہوتا ہے۔

(جواب) تو بھوتوں کا گیان بھی خواب کی چیزوں کی طرح ماننا پڑیگا جس سے سب کو نیتہ ثابت کرتے کرتے بھوت یعنی عنصر بھی نیتہ نہ رہیں گے۔
(سوال) اگر عناصر کو خواب کی چیزوں کی طرح بھرم سے معلوم ہونا تسلیم کر لیں تو دنیا کا کل کام و طریقہ بگڑ جائیگا۔

(جواب) یہ دنیا کے کام اور طریقہ تو پیدائش اور ناش کے گیان کو بھی سوچنے کی چیزوں کی طرح ماننے سے بگڑ جائیگا۔ اس واسطے ہر ایک چیز کو سوچنے کی طرح ماننا غلط ہے۔ جو نیتہ چیزوں کے اندر ہی سے محسوس ہونے لائق ہونے اور اس کی پیدائش و لغو کے اسباب کے نہ معلوم ہونے سے سوچنے کے موافق ماننا۔ یہ درشتانت یعنی مثال انتہ اور بیدیل ہے۔

(سوال) سقرہ چیز کا دہرم ہی پیدا و ناش ہوتا ہے۔ اور دہرم ہی ناش اور پیدائش کا دھن ہے۔ اصل میں جو چیز پیدا ہوتی ہے۔ وہ پیدائش سے پہلے ہی موجود ہوتی ہے۔ اور ناش ہونیکے بعد بھی رہتی ہے اس واسطے سب

نیتہ ہیں۔ ॥ ۱۳۳ ॥

(جواب) (الکھ) چونکہ سب کو نیتہ ماننے سے ہوسکتا کوئی تمیز قائم نہیں رہ سکتے اس

واسطے سبکو نتیجہ ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ سب کے نتیجہ ماننے سے یہ پیدائش ہے
یہ ناش ہے۔ یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ دونوں کی موجودگی سے
پیدائش اور ناش کا گیان کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ یعنی پیدائش سے پہلے
اور پیدا شدہ کی حالت میں کوئی خاص فرق نہیں ثابت ہو سکتا۔ واسطے
یہ صفت پیدا ہوئی۔ یہ ناش ہوئی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہمیشہ موجود
ہو نیسے اب پیدائش ہوئی۔ اور اب ناش ہوا۔ اور اب پیدائش یا ناش
نہیں۔ ان دونوں کا کوئی نیم نہیں ہو سکتا۔ یعنی پیدائش اور ناش کے
زمانہ کا فرق ہی ثابت نہوگا۔ اور دونوں کی حالت میں فرق نہونے سے اس
کے دہرم کی پیدائش ہے۔ اور اسکے دہرم کا ناش ہے۔ یہ تفریق بھی نہو
سکیگی۔ اور قائم رہنے سے زمانہ گزشتہ اور مستقل کا نیم بھی ذرا ہیگا۔ کیونکہ جو
نہو اسکے ہونیکا نام پیدائش اور جو نہو کر نہ رہے اس کا نام ناش ہے۔ واسطے
پیدائش سے پہلے نہو نا اور ناش کے بعد نہو یا یہ کہنا بالکل مبیدلیل ہے

॥ सर्वप्रभगभावलाक्षणपृथक् ॥

اے ہر شخص! ہر ایک چیز علیحدہ علیحدہ اور انیک میں۔ کسی چیز کی ایک ہستی
نہیں۔ کیونکہ کجاؤ یعنی ہستی کے نکلن علیحدہ علیحدہ ہیں۔ جس سے معلوم
ہوتا ہے۔ کہ کسی چیز کی ایک ہستی نہیں۔ جیسے گاڑی شبد ہے۔ اب اس
میں چھتری۔ پیسے۔ جوا۔ گدی۔ دھرا وغیرہ الگ الگ ہستیاں ہیں ایک
گاڑی کوئی چیز نہیں ہے۔ ایسے گھرے کے لفظ۔ گندھارس روپ سپریش
اور نیچے اوپر کے ٹکڑوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ کسی ایک ہستی کا نام نہیں
ایسے ہی اوپر پیروں کو خیال کر لینا چاہیے۔ یہ صرف نمونہ کے طور پر دکھایا
گیا ہے۔ ایسے ہی جاتی یعنی شتم اگر تری یعنی شکل پہنتی یعنی جسم یہ سب بھی
پر مان ہیں۔ کیونکہ جو گھڑا وغیرہ کہے جاتے ہیں۔ وہ سب مجموعہ کا نام ہے
اس سورت میں یہ بحث ہے کہ موجود کوئی چیز نہیں۔ سوائے مجموعہ
صفات کے یا کوئی چیز نہیں۔ سوائے مجموعہ اجزاء کے اس کو زہد
کرتے ہیں۔

निकलाक्षणकभाव निव्यक्तेः

(ارکتھ) چیزوں کو مجموعہ ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ ہتک لکشنوں یعنی تعریفوں سے ایک ہستی کا علم ثابت ہونی چاہیے یعنی کس صفات اور اجزاء ہتک ایک موصوف اور کل کا اظہار کرتے ہیں۔ صفات سے مبرا موصوف اور اجزاء سے علیحدہ کل نہیں ہو سکتا۔ کل سے علیحدہ اجزاء کے ماننے کے موافق چیزوں کو مجموعہ ماننا دلیل کے خلاف ہے اس پر اور دلیل دیتے ہیں۔

लक्षण व्यवस्थाना

देवानलिषिष्टः ॥३६॥

(ارکتھ) چونکہ لکشن یعنی تعریف کا سیم یعنی مقررہ ہونا دیکھا جاتا ہے۔ اسی سے ایک کل ہستی کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ لکشن مجموعہ کو ظاہر کر رہا ہے۔ جیسے یہ گیان ہوتا ہے۔ کہ جس آدمی کو دیکھا تھا۔ اسی کو پکڑتا ہوں۔ اب دیکھنا اور پکڑنا مجموعہ کا نہیں کہتے بلکہ ایک کا ماننے ہیں۔ چونکہ رات کے مجموعہ کا گیان نہ ہونے سے جو گیان ہوتا ہے۔ وہ ایک ہی چیز کا گیان ہوتا ہے۔

(سوال) صرف مجموعہ کے واسطے لفظ کا استعمال ہوتا ہے۔ درحقیقت کوئی ایک چیز نہیں ہے۔

(جواب) اگر ایک چیز نہ مانو گے۔ تو مجموعہ کس کا ہو گا۔ کیونکہ مجموعہ ایک کے ہونے سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایک کے ہوئے مجموعہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اس واسطے ایک کو نہ مانکر مجموعہ ماننے میں بیباکھت دوش یعنی اپنے بات کو آپ کاٹنے کا نقص عاید ہوتا ہے۔

(سوال) دنیا گھات دوش کے ہونے کا کیا ثبوت ہے۔

(جواب) کوئی ایک ہستی نہیں ہے۔ اس دعوے میں جب تم مجموعہ کہتے ہو تو وہ ایک ایک ہتک مجموعہ کہنا ناہیجہ۔ جب تم ایک ہستی کے ہونے کی تردید کرتے ہو۔ تو مجموعہ کس طرح کہہ سکتے ہو۔ کیونکہ مجموعہ کہنا ہی ایک ہستی کو ثابت کرتا ہے جس سے اپنا دعوے اپنی زبان سے کاٹتے ہو۔ اب ابھارو بادمی اپنا سوال کرتا ہے۔ یہی جو کل چیزوں کو نفسی ماننا ہے۔

सर्वमज्ञानेनैवोचितं तदा भावः सिद्धे

(ارکتھ) جو چیزیں ہستی مانی جاتی ہیں۔ وہ سب میسے ہیں۔ کیونکہ ایک

دوسرے کی نفی ثابت ہونے سے سب میں نفی ہونا ہی ثابت ہوتا ہے۔ جیسے گھر سے بیس کچرا ہونیکا اگھاؤ یعنی نفی ہے۔ یا گٹو میں گھوڑا ہونیکا اگھاؤ ہے۔ اس واسطے گٹو کا اگھاؤ یعنی نفی ہونا گھوڑا ہے۔ اور گھوڑا کا اگھاؤ گٹو ہے۔ اسی طرح ہر ایک چیز دوسرے کی اگھاؤ روپ ہے۔ لیکن اس دعوے کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں بھی بیاگھات دوش موجود ہے۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے گٹو میں گھوڑے کا اگھاؤ ہے۔ اگر گٹو کوئی چیز نہیں۔ نہ گٹو میں گھوڑے کا اگھاؤ ہے۔ اگر گٹو کوئی چیز ہے۔ جس میں گھوڑے کا اگھاؤ ہے۔ تو تمہارے کہنے سے تمہارے دعوے کی تردید ہو گئی۔ پہلے سب چیزوں کا اگھاؤ مانکر انکی ہستی کی تردید کرنا کس دیس سے ٹھیک ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جس قسمی ہستی کی تردید کرنی ہے۔ سب کہنے سے اسکو منظور کر لیا۔ جب تمہارے دعوے سے تمہارا دعوے کی تردید ہو جاتی ہے تو تم بیاگھات دوش کے ذمہ دار ہو۔ کیونکہ سوتر کے دو حصہ ہیں۔ پہلا حصہ دعوے کا ہے۔ کہ کل چیزوں کا اگھاؤ یعنی نفی ہے۔ دوسرا حصہ اسکی دلیل ہے۔ کہ دوسرے میں دوسرے کا اگھاؤ ہوتا ہے۔ اگر کل کو اگھاؤ یعنی نفی تسلیم کر لیا جاوے۔ تو دوسرے میں دوسرے کا اگھاؤ ہونا کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب کسی کا اگھاؤ یعنی ہستی موجود ہی نہیں۔ تو اس میں کسی دوسرے کا اگھاؤ کس طرح رہ سکتا ہے۔ اگر کسی کا اگھاؤ یعنی ہستی تسلیم کر لیا جاوے۔ اور اس میں دوسرے کا اگھاؤ مانا جاوے۔ تو سب کا اگھاؤ ہو نہیں سکتا۔ اس واسطے کوئی اگھاؤ ماننا لازمی ہے۔ کیونکہ کھاؤ کی تردید ہی اگھاؤ ہوتا ہے۔ کسی کا کھاؤ مانے بغیر اگھاؤ ثابت ہی نہیں ہو سکتا۔ اسکی تردید کرتے ہیں۔

नस्य भावसिद्धिर्भावात् ॥३८॥

راز کھ۔ چونکہ سو کھاؤ یعنی خاصیت سے کھاؤ یعنی ہستی کا ثبوت ملتا ہے اس واسطے کل اگھاؤ نہیں ہے۔ خاصیت سے اگھاؤ یعنی ہستی کے ثابت ہونیکا مطلب یہ ہے۔ کہ ہست چیزیں اپنی اپنی خاصیت علیحدہ علیحدہ رکھتی ہیں۔ جسے درجہ یعنی جوہر۔ گن یعنی وزن۔ کم یعنی عمل میں کھاؤ ہستی کا ثبوت عام خاصیت ہے۔ لیکن جوہر کا عرض رکھنا اور عرض کا عرض رکھنا وغیرہ

خاص و صم خاص یعنی صفات ہیں۔ ایسے ہی زمین میں بو۔ پانی میں رس۔ آگ میں روپ وغیرہ خاص صفات ہیں۔ اسی طرح ہر ایک کی بے شمار اقسام ہیں۔
 صم۔ خاص اور علت مادی کے خاص صفات لئے جاتے ہیں۔ یہ لغوی صرف
 نفی میں جتنیں ہو سکتی۔ اس واسطے سب اکھاؤ یعنی نفی ماننا بیدلیل ہے
 دوسرے سنے اس کے یہ بھی ہو سکتے ہیں۔ کہ گٹو لفظ کے کہنے سے اس جنم کا
 گیان ہوتا ہے۔ کہ تو گٹو جاتی سے متعلق اور سروپ یعنی ہستی کا ثبوت کو کہتا ہے
 اگر سب اکھاؤ ہی ہے۔ تو لفظ گٹو سے بھی اکھاؤ ہی کا علم ہونا چاہیے۔ لیکن گٹو
 لفظ اکھاؤ کو ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ ایک خاص درجہ کو بتا رہا ہے۔ اس واسطے
 سب اکھاؤ بتانا بالکل بیدلیل ہے۔ تیسرے اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ گٹو اپنے
 سو اکھاؤ سے اور اشو یعنی گھوڑا اپنے سو اکھاؤ سے ثابت ہیں۔ جب دونوں
 چیزیں اپنی خاصیت سے ثابت ہیں۔ تو ان کا اکھاؤ یعنی نفی کہنا کس طرح
 صحیح ہو سکتا ہے۔ اگر سب اکھاؤ یعنی نفی ہی ہیں۔ تو گھوڑے کو گٹو اور گٹو
 کو گھوڑا کیوں نہیں کہا جاتا ہے۔ ایسے نہ تو ظاہر ہوتا ہے۔ اور نہ کہا جانا
 ہے۔ بلکہ اپنی ہستی سے موجود ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ سب اکھاؤ ہونے
 میں کوئی تفریق نہیں رہتی۔ پھر گٹو اور گھوڑا کہنا بھی کسی طرح پر صحیح نہیں
 ہو سکتا۔ کیونکہ ان چیزوں کی تفریق ہر ایک ثبوت سے ثابت ہوتی ہے۔
 اس واسطے سب کا اکھاؤ نہیں۔ بلکہ بہت ہی چیزیں۔ جیسے وہ ہے۔ اس کا
 اکھاؤ یعنی ہستی اور اس کے خلاف کا اکھاؤ یعنی نفی معلوم ہوتی ہے۔ جیسے
 گٹو گھوڑا نہیں ہے۔ لیکن گٹو ہے۔ اب گٹو میں گٹو کی ہستی اور گھوڑے کا
 اکھاؤ موجود ہیں۔ ایسے گھوڑے کا گیان ہونیکے ساتھ گٹو کے ہونیکا گیان
 ہوتا ہے۔ صرف اکھاؤ کا گیان نہیں ہوتا۔ اسکی تردید کرتا ہے۔

न स्वमानसिद्धिरपेक्षिक वाच ॥ ३ ॥
 (نہ اپنے نفس کی نسبت ہو۔ اسے آپہکشک یعنی نسبتی کہتے ہیں۔
 جیسے مجھ کے کی نسبت چلا اور بڑے کی نسبت چھوٹا ہوتا ہے۔ اس واسطے
 ایک دوسرے کی نسبت سے ثابت ہونے سے اپنی خاصیت سے اکھاؤ یعنی

نسبتی کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اب اس کی تردید کرتے ہیں۔

مل ۱۱۸۰

را رکھو جو نسبتی ہو نیکی و نیکی ہے۔ اس کے یہاں نسبت یعنی ثبوت نہوتے سے ٹھیک نہیں ہے۔ اسکا مطلب ہے کہ اگر چھوٹے کی نسبت سے بڑا ہے تو چھوٹا کس کی نسبت سے ہے۔ اگر سنگو بڑے کی نسبت چھوٹا ملانا چاہو تو چھوٹے کی نسبت سے بڑے کا نسبتی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

(سوال) ایک کی نسبت سے یہ برتاؤ نہیں ہوتا۔ بلکہ چھوٹا بڑے کی نسبت سے اور بڑا چھوٹے کی نسبت سے گویا دونوں ایک دوسرے کی نسبت سے ہیں (جواب) اس میں ابو نیا شرمی دوش ہے۔ یعنی وہ اس کے سہارے ہے۔ اور وہ دوسرے کے۔ اب دونوں ہی قابل ثبوت یعنی محتاج بالثبوت ہیں۔

کوئی مسلمہ نہیں۔ جب ایک مسلمہ نہیں۔ تو اسکا اگھاؤ ثابت ہے۔ اور ایک کے اگھاؤ سے دوسرے کا بھی اگھاؤ یعنی نفی ثابت ہوتی۔ اس طرح پر دو چیزوں کا اگھاؤ ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اس واسطے نسبتی ہونیکا قاعدہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور برابر چیزوں میں ایک دوسرے کی نسبت نہیں ہوتی یعنی نہ چھوٹے کی نسبت سے بڑا اور نہ بڑے کی نسبت سے چھوٹا ہوتا ہے اب نسبت کے ہونے نہوتے میں اشیاء کا فرق بنا رہا ہے۔ اس واسطے نسبت کے ہونے اور نہ ہونیکی حالت میں چیز کی ہستی کے قائم رہنے سے سو اگھاؤ سے بچاؤن یعنی ہستیوں کے ثابت ہونے میں نسبت ہونیکا نیم نہیں ہے۔ ایک جگہ پر دو چیزوں کے دیکھنے میں صبر کو زیادہ دیکھتا ہے۔ اسے بڑا محسوس کرتا ہے۔ جسے کم دیکھتا ہے۔ اس کو چھوٹا سمجھتا ہے۔ لیکن علیحدہ علیحدہ دیکھنے میں نسبت کا خیال نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

(سوال) کیا اس سارے جگت کا کارن ایک ہی ہے۔ یا انبک ہے۔

(جواب) सत्ये कान्त सिद्धिः कारणा मुपपत्तिः

प पत्तिः ॥ ११८ ॥

را رکھو اگر کارہ یعنی معلول اور کارن یعنی اسکی علتوں کو انبک تسلیم کیا جاوے

تو زیادہ ہونیکے سبب سے ایک ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر علت اور معلول میں فرق نہ تسلیم کیا جاوے۔ تو اس دلیل سے کہ غیر علت کے معلول نہیں ہوتا۔ ایک کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس طرح کاروں کی تعداد قائم کر سکتے ہیں۔ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر فرض شدہ کاروں کی تعداد سے علیحدہ کار نہ تسلیم کیا جاوے۔ تو وہ تعداد قائم نہیں رہتی۔ اگر اس تعداد کے سبب یا پرمان کو نہ تسلیم کیا جاوے۔ تو بغیر پرمان کے اس کی تعداد کی ہستی ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

नकारणावयव भावार्थ ॥४३॥

(زارکتہ) چونکہ کارن یعنی علت یا سبب کا یہ ایک ادیب یعنی عضو ہے اور کل اور اس کے اجزا میں فرق نہیں ہے۔ کیونکہ جو صفات کل میں ہیں۔ وہی اس کے اجزا میں ہوتی ہیں۔ اس واسطے ایک ہوشی تردید نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک ہونا ہی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ کل کا یہ ایک ہی کارن یعنی برہم کے ادیب یعنی اجزا ہیں۔ اس واسطے وہ اس سے الگ نہیں ہیں۔ سب کا کارن ایک ہی ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

निवयवत्वादेहेतुः ॥४३॥

(زارکتہ) چونکہ کارن بسبب لطیف ہو گیا۔ نرا ادیب یعنی مفرد ہوتا ہے اس واسطے کا یہ کو کارن کا ادیب یعنی غیر ماکر ایک کارن ثابت کرنا بیدلیل ہے۔ کیونکہ جب کارن کے ادیب یعنی اجزا ہوتے ہی نہیں۔ اور جو لوگ برہم کو ہی علت کا سبب سمجھتے ہیں۔ ان کی تردید بھی اس سوتر سے ہوتی ہے کہ برہم نرا ادیب یعنی مفرد ہے۔ اس سے مختلف قسم کے انیک کا یہ نہیں ہو سکتے۔

(سوال) اگر ہم کارن یا برہم کو سادیب تسلیم کریں۔ (جواب) جو سادیب یعنی مرکب ہوتا ہے۔ وہ سبب ناش والے ہوتے ہیں۔ کیونکہ ترکیب کسی وقت میں ہوتی ہے۔ اور جس کی پیدائش کا وقت ہے۔ یعنی جس کا آغاز ہے۔ اس کا انجام بھی ہے۔ کیونکہ ایک کٹارہ والا دریا ایک

ایک حد والی چیز ہو ہی نہیں سکتی۔ اس واسطے اگر تم کارن یا برہم کو مرکب نہ کہو تو وہ ناش والا ہوگا۔ اور کارن واجب الوجود یعنی شئیہ ہوتا ہے جسکا ناش ہو جائے۔ وہ ممکن الوجود یعنی انشئیہ ہوگا۔ اس واسطے کارن کا ایک ہونا پرمان اور دلیل کے خلاف ہے۔ اور ایسے ہی دو وغیرہ تعداد قائم کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ ایک تعداد کو مقرر کر کے اس کا ثابت کرنے والا ہمیشہ اس سے علیحدہ رہیگا۔ جس سے اس تعداد کا نیم ٹوٹ جائیگا۔ یہاں تک جو لوگ ایک ہی کارن تسلیم کرتے ہیں۔ ان کی تردید ہو چکی اب پوزیم کا دہر بھی فتم ہو گیا۔ آگے کھل کی تحقیقات کرنیگی۔

सधः कालान्तर च कल निव्यतः संशयः ॥४३॥

(ارکھ) اکثر کرموں کا پھل جلدی ملتا ہے۔ جیسے رولی بنا کر کھائے اور دودھ دد بھر پینے سے سلوم ہوتا ہے۔ اور کھیتی وغیرہ کا پھل بہت دیر میں نصیب ہوتا ہے۔ اس واسطے جو کرموں کا پھل دید میں لکھا ہے۔ اس میں شک پیدا ہوتا ہے۔ جیسے دید میں لکھا ہے کہ جسکو سورگ یعنی سکھ کی خواہش ہو۔ وہ یگیہ کرے۔ اور جو چوری وغیرہ پاپ کرے گا۔ اس کو نرک یعنی ڈکھ ہوگا۔ اب شک یہ ہے۔ کہ آیا یہ پھل جلدی نصیب ہوتے ہیں یا دیر میں۔ اس کا جواب اگلے سوتر میں دیتے ہیں۔

नसधः कालान्तरापि मोक्षयत्वात् ॥४४॥

(ارکھ) بہت جلدی ہر ایک کام کا پھل نہیں ملتا۔ بلکہ اس قسم کے چھوڑنے کے بعد بہت سے کرموں کا پھل ملتا ہے۔ یہ شاستری پرمانوں سے ثابت ہوتا ہے (سوال) بہت سے کرموں کا پھل فوراً ملتا ہوا دیکھتے ہیں۔ (جواب) کرم و دھم کے ہیں۔ ایک بھگتویہ کے متعلق دوسرے کرمویہ کے متعلق۔ یعنی ایک تو بولنے کی حرکت ہوتی ہے۔ ایک کاٹنے کی حرکت یعنی نفل بولنے کے متعلق ہے۔ اس کا پھل دیر میں ملتا ہے۔ اور جو کاٹنے کے متعلق ہے۔ اس کا پھل جلدی ملتا ہے۔ یعنی جو بھوگ کی واسطے کام ہوتا ہے۔ اس کا پھل جلدی ملتا ہے۔ جو آگے کے واسطے کیا جاتا ہے۔ اس کا پھل

دیر سے ملتا ہے۔ چونکہ بیاں کرم سے مطلب آگے کے واسطے کرم کرنا یعنی بونا ہے۔ اس واسطے جواب دیا گیا کہ پھل اگلے جنم میں ملتا ہے۔
 (سوال) کر تو یہ ہو کر بھگتو یہ کرموں کا فرق کس طرح معلوم ہو سکتا ہے
 (جواب) جن کرموں کے کرنے میں کسی زدگ کی دوسری سمجھ کر عقل پورب سنکاروں کے سبب کام میں لگے۔ وہ بھگتو یہ ہیں۔ اور جن میں گیان وغیرہ کی طاقت سے گیان بھرے۔ وہ کر تو یہ ہیں۔ اور کر تو یہ کا پھل اگلے جنم میں ملتا ہے۔ اس پر معترض اعتراض کرتا ہے۔

कालान्तेण निवृत्तिहेतु विनाशाय
 (اگر کچھ) چونکہ پھل کے واسطے جو یکہ وغیرہ کرم کئے جاتے ہیں۔ وہ بیاں ہی لکھتے یعنی فنا ہو جاتے ہیں۔ اس واسطے دوسرے جنم میں اس کا پھل پیدا ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کارن کی موجودگی سے کار یہ کی پیدائش ہوتی ہے۔ اور ناش شدہ کارن سے کوئی کار یہ نہیں پیدا ہو سکتا۔ کل ناش شدہ کارن لفنی کی برابر ہے۔ اس سے پیدائش ماننا صحیح نہیں۔ اس واسطے دوسرے جنم میں کرم پھل کا لٹنا صحیح نہیں۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

प्रसूति निवृत्तिहेतु फल वृत्त स्यात् ॥ ४६ ॥
 (اگر کچھ) جس پھل کی خواہش سے پہلے کسان زمین کا جو تنہا اور پانی دینا دہونا وغیرہ کام کرتا ہے۔ اور یہ سب کام پھل کے پیدا ہونے سے پہلے ناش ہو جاتے ہیں۔ ان کے ناش ہونے پر بیج زمین داتا اور پانی کے اجزا کو لیکر راجھا رہتا ہے۔ اور اسی خاص طور پر بڑھنے سے پتے۔ دالیاں اور پھول و پھل پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس طرح بونا اور سنبھنا وغیرہ کرم پھل دیتے ہیں۔ اسی طرح کر تو یہ کرم کرنے سے دہرم ادہرم کے سنکار پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان سنکاروں سے دوسرے جنم میں دکھ سکھ پڑتا ہے۔ اسی واسطے پہلے یہ بند یا گیا ہے کہ پہلے جنموں کے کرم کے تعلق سے دکھ سکھ پیدا ہوتے ہیں۔ اور بشر یہ بھی انہیں کے سبب سے کہتا ہے۔

اس پر مستر عرض کرتا ہے۔

अप्यादयदुपानात्

لا ارکتی) پیدا ایش یا حاصل ہونے سے پہلے گرمیوں کے چل کو نہ تو علت یعنی
 مہستی کہہ سکتے ہیں۔ اور نہ است یعنی نفی کہہ سکتے ہیں۔ اور نہ ہی مثبت است
 کے یعنی نفی اور مثبت کے متضاد ہو نیچے است است دونوں مان سکتے
 ہیں۔ اس واسطے کچل کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مطلب یہ ہے کہ جو کچل
 زمانہ آئندہ میں ہوگا۔ اسکو است اسواسطے نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ اب موجود
 نہیں جب موجود نہیں۔ تو اس کے واسطے جو گرم کے ہونا چاہیے وہاں میں
 اور دیر بعد حاصل ہو نیو اے کچل میں کاریہ و کارن یعنی علت و معلول کا
 تعلق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر پیدا ایش سے پہلے کاریہ کو علت یعنی نفی تسلیم
 کریں۔ تو ایسا ماننا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ ہر ایک کلدیہ کا خاص آبادان کارن
 یعنی علت ملای مقررہ ہے۔ یعنی ہر ایک چیز کے پیدا کرنے کے واسطے اس کا
 خاص آبادان کارن لینا ضروری ہوتا ہے۔ ہر ایک کارن سے سب کاریہ
 پیدا نہیں ہو سکتے۔ کاریہ کے است ماننے میں یہ نیم قائم نہیں رہ سکتا۔
 یعنی پیدا ایش سے پہلے پیدا ہو نیوالا است نہیں ہے۔
 (سوال) اگر ہم است کی پیدا ایش مابین تو کیا ہوتا ہے۔
 (جواب) اگر است کی پیدا ایش مانو گے۔ تو ریت سے تیل اور سٹی سے
 کپڑا بنتا بھی تسلیم کرنا ہوگا۔ کیونکہ است کی پیدا ایش ممکن مان چکے ہو۔
 اس واسطے کسی خاص آبادان کارن یعنی مادے کو نہیں قائم کر سکتے۔ اگر
 کاریہ کو است مابین۔ تو یہ بھی نہیں کیونکہ است کی پیدا ایش نہیں ہو سکتی
 وہ تین کال میں رہنے والا ہوتا ہے۔ جو پیدا ایش سے پہلے موجود ہو
 اس کی پیدا ایش ماننا صحیح نہیں۔ اگر است دونوں ماننے کا دل
 تو بھی ٹھیک نہیں۔ کیونکہ ایک چیز میں دو متضاد عظمت رہ نہیں
 سکتیں۔ اس کا جواب تھا گو تم جی دیتے ہیں۔ اول اس بات کو
 ثابت کرتے ہیں۔ کہ پیدا ایش سے پہلے کاریہ است ہوتا ہے۔

را رکھی جو چیز پیدا ہوتی ہے۔ وہ پیدائش سے پہلے است یعنی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی پیدائش اور ناش دیکھا جاتا ہے۔ اگرست ہونے اور پیدائش اور ناش ممکن نہیں۔ اور یہ پرتیکش سے معلوم ہوتی ہے کہ گہرا نہیں سگہا۔ سگہا بنایا۔ اور گہرا ٹوٹ گیا۔ اس لئے پیدائش سے پہلے کاریہ کا است ہونا صاف ظاہر ہے۔ اور جو چیز پیدا شدہ ہے۔ اسی کا ناش ہوتا ہے۔ یعنی ممکن الوجود کا ہی پیدائش اور ناش دیکھا جاتا ہے۔ وجہ الوجود کا پیدائش و ناش نہیں ہوتا۔ اس واسطے پیدائش اور ناش کے دیکھنے سے کاریہ کو پیدائش سے پہلے است ماننا چاہیئے۔

رسوال کیا وجہ ہے کہ کاریہ کو است مانا جاوے۔

جواب (۱) وہاں وہاں اس سے (۲) جو کہ فضل اور علم کموسات سے کارن کا مقرر ہونا اور اس سے کاریہ کا پیدا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے دو است ہے۔ یعنی کاریہ بننے سے پہلے است یعنی بہت نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عقل و علم کموسات سے یہ ثابت ہے کہ اس کارن یعنی علت میں فلان چیز پیدا کرنیکی طاقت ہے۔ اور فلان کے پیدا کرنیکی نہیں۔ جبکہ فاعل کارن ہی خاص کاریہ کو پیدا کرتا ہے۔ تو اس سے پیدائش کا نیم فایم ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے۔ اس سے علت مادی کا مقررہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کاریہ کا بہت ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ کپڑے کا بننے والا یہ جانکر کہ کپڑا بھی موجود نہیں۔ اس سوٹ سے نیگا کپڑا بنتا ہے۔ اگر اسے علم ہو کہ کپڑا موجود ہے۔ تو وہ کیون بننے میں لگیگا۔ اس قسم کی مثالوں سے کاریہ کا است ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پیدائش سے پہلے کاریہ کو است ماننے میں کاریہ کی پیدائش کا بجا و نفی ثابت ہوتی ہے۔ اس واسطے پیدائش سے پہلے اس کو است کہنا غلط اور بدلیل ہے۔ است کارن سے است کاریہ کی پیدائش ہوتی ہے۔ پس یہ ثابت ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے۔

(اور کھٹ) اگرچہ سنہ کرہ بالا طریقہ سے کاریہ اور کاربن کا تعلق نہایت ہی ہوتا ہے۔
 ہے تو بھی درخت کے پھل کی موافق یہ مثال کرم کے پھل حاصل ہونے کے
 واسطے صحیح نہیں۔ کیونکہ جل مینھا اور پھل کا پیدا ہونہ دونوں ایک ہی وقت
 میں ہوتے ہیں۔ یعنی دونوں کا منبع ایک ہی درخت ہے۔ یعنی جس وقت
 میں جل یعنی پانی سنبھا جاتا ہے۔ اسی وقت میں پھل پیدا ہوتا ہے۔ اور
 پانی کا سنبھالنا پھل کی پیدائش کا سبب بنتا ہے۔ لیکن کرم جس شریہ
 میں جسم میں کیا جاتا ہے۔ وہ ناقص ہو کر دوسرے جسم میں پھل بنتا ہے۔
 ایسا تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس واسطے مثال میں موافق نہ ہونے سے اجتناب
 صحیح نہیں۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

प्राज्ञाय व्यतिरेकाद् दफलोपपत्तिरिति हतः ॥ ५२ ॥

(اور کھٹ) چونکہ دھرم اور کرم روپ کرم اور اس کے پھل شکھ دو گھ دونوں
 کا آشرے یعنی منبع آتا ہے۔ اس واسطے دونوں کے آشرے یعنی منبع
 کا الگ الگ ہونا صحیح نہیں۔ بلکہ دونوں کا منبع ایک ہی ہوتا ہے۔ اس واسطے
 درخت کے موافق کرموں کا پھل ہونا صحیح ہے۔ اور دونوں کا منبع علیحدہ
 بنا کر تردید کرنا غلط ہے۔ اس پر مترض کہتا ہے۔

जीतेरात्मा चत्वाद प्रतिषेधः ॥ ५३ ॥

(اور کھٹ) چونکہ ایک ہی آشرے یعنی منبع میں کرم و کرم پھل ہو گیا ہے۔
 کیونکہ بیٹا عورت وغیرہ بھی کرموں کے پھل سے مانے جاتے ہیں۔
 جاتا ہے۔ کہ جسکو لڑکے کی خواہش ہو۔ وہ لگیہ کرے۔ اب لگیہ روپ کرم
 کا پھل جو لڑکے کی پیدائش کے اس کا آشرے آتا ہے۔ علیحدہ ہے۔
 اس پھل کا آشرے نہیں۔ اور کرم آتما روپ کارن میں رہتا ہے۔ اس
 واسطے کرم اور پھل دونوں کے آشرے علیحدہ ہیں۔ یعنی کرم تو آتما میں
 رہتا ہے۔ اور پھل پوتر ہو۔ اس واسطے دونوں کے ایک ہی آشرے میں
 نہ رہنے سے درخت کی مثال کرم پھل کے واسطے صحیح نہیں۔ اسکی تردید کرتے ہیں۔

(ارکتہ) چونکہ پوز یعنی بیٹے وغیرہ کے لطافات سے شکسے وغیرہ کی پیداوار
ہوتی ہے۔ اس واسطے پوز یعنی بیٹے میں پھل ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے
(سوال) اور پچھلے کیسے کہتے ہیں۔

(جواب) کسی لفظ سے عام ارکتہ کے ذریعہ سے خاص ارکتہ کا اظہار ہوتا ہے۔
بیسے میں کے آگرہ پر پچھلے پر کہتے ہیں۔ کہ آگرہ آگیا۔ اب آگے کا فعل آگرہ
میں نہیں۔ بلکہ ریل میں ہے۔ لیکن اور پچاسے آگرہ کہا گیا ہے۔ ایسے ہی
پوز سے جوتہ تھا کو شکسے ہوتا ہے۔ وہ پھل ہے۔ لیکن اور پچاسے پوز کو پھل
کہا گیا۔ جیسے اناج کھانے پر ان کو فائدہ پہنچتا ہے۔ اس کو پران
بھی کہا گیا ہے۔ شرفی یہ ہے۔

یعنی اناج ہی پڑائی یعنی جانداروں کے پران یعنی زندگی ہے۔ اس پر
متر من کہتا ہے

मनुष्य पशु लो परिच्छद हि
पशुनादि कल निवेशान्

یعنی انسان اور جانور کے درمیان میں سے مراد پیدا شدہ جسم اندری اور علم حسوس
کے شہوں کے درمیان میں پچھلے ہونا پیدائش ہے۔ اور جسم نین قسم کے
ہیں۔ ایک اور قسم دوسرے مدہم۔ تیسرے ہیں۔ ان میں سے کسی میں پچھلے
دکھ اور کسی میں زیادہ دکھ ملتا ہے۔ اس واسطے جسم کو صرف دکھ ہی
کہنا درست نہیں۔ لیکن وجہ کر دیکھنے سے مدہم روپ احمد دکھ ہی
معلوم ہو گا۔ دکھ کی اتم وغیرہ تفصیلی یہ ہے۔ سب سے زیادہ تکلیف

دکھ میں پچھلے یعنی شکسے سے برابر کو صرف دکھ ہی پچھلے والے
ہیون کو ہوتی ہے۔ اور درمیانی درجہ کی تکلیف حیوانات کو ہوتی ہے
اور سب سے کم تکلیف انسان کو ہوتی ہے۔ اور سب سے کم عام لوگوں کو
ہوتی ہے۔ اس واسطے سب قسم کے جسم مختلف قسم کی تکلیفیں والے دیکھ کر
مجانا سیکرے گا عام لوگ دکھ ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ درحقیقت وہ بیمار لوں
کا علاج ہے۔ منہ کہ کوئی سکھ ہے۔ تمام اجسام میں دکھ کا خیال قائم ہونے

سے ویراگ پیدا ہوتا ہے۔ اور ویراگ کے ہونے سے وشیوں کی چاہنے والی خواہش لھسائی دور ہو جاتی ہے۔ خواہش کے ناش ہونے سے جیو سب دکھوں سے چوٹ جانا ہے۔ جیسے زہر سے لے ہوئے دودھ کو کبھی زہر ہی سمجھنا عقلمند سی ہے۔ کیونکہ وہ ناش کا سبب ہو گا۔ ایسے عالم لوگ وشیوں کے سکھ کو دکھ خیال کرتے ہیں۔ اور جو سنار کے وشیوں کی خواہش چوڑ دیتا ہے۔ وہ موت اور پیدائش کے دکھ سے چوٹ جاتا ہے۔ اس پر

مستترض کہتا ہے۔

तत्सम्बन्धान्फलनिवृत्त
स्तम्ब कलवदुपथाः ॥४८॥

راز حقاً چونکہ انسان کو زندگی میں ہر وقت دکھ ہی محسوس ہوتے ہیں کہ وہ ایک بیج میں اکثر سکھ بھی لٹا رہتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ سکھ بھی ہے۔ اس واسطے جسم کی پیدائش وغیرہ دکھ ہی ماننا اور سکھ کی تردید کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ جسم میں سکھ دکھ دونوں ہوتے ہیں۔ اس پر چھاتا

گوتم جی کہتے ہیں

बाधनाऽनिवृत्तव्यसतः पथ
षण्देषादप्रतिषेधः ॥५०॥

(الافکہ) چونکہ پریشادوش سے جو سنار کو سکھ سمجھ کر کام کرتا ہے۔ وہ دکھوں سے بچ نہیں سکتا۔ اس واسطے سنار کے دکھ روپ ہر نیکی زبرد کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ ہر ایک انسان سنار میں ہر وقت کچھ نہ کچھ دکھ فرد رکھتا ہے۔ اگرچہ جمالت کے نشہ میں ان کو اس کا صحیح علم نہ بھی ہو۔ جس طرح کوئی زخمی آدمی شراب کے نشہ میں مجبور ہو کر زخم کے دکھ ٹھیک طور پر محسوس نہیں کرتا لیکن اسی دکھ سے سترتا ہے۔ نہیں کہہ سکتے۔ ایسے ہی سنار کے ہر ایک سکھ میں دراصل دکھ ہوتا ہے۔ جسکو جمالت سے سکھ سمجھتے ہیں۔

(رسوال) پریشادوش کیا ہوتا ہے۔

(جواب) وشیوں کی خواہش یا وشیوں کے حاصل کرنے کے واسطے جو

پرارمبھا کی جاتی ہے۔ اس کا نام پریشادوش ہے۔ اور جمالت سے وشیوں کو

سکھ سمجھ کر ان کے خیال کرنے کی کوشش کرنا پریشادوش کہلاتا ہے۔

مثلاً جس چیز کے حاصل کرنے کی کوشش کیجاتی ہے۔ اول تو وہ حاصل نہیں ہوتا۔ دوسرے یا حاصل ہو کر ناش ہو جاتا ہے۔ اور اس کے حاصل کرنے میں بہت تکلیف ہوتی ہے۔ غرضیکہ دشمنوں کی خواہش سے ہر قسم کے مالک ناہب یعنی اندرونی تکلیف ہوتی ہے۔ اس واسطے جسم سے ہمیشہ تکلیف ہی ہوتی ہے۔ اگرچہ جسم میں برائے نام سکھ کا اٹھاؤ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن دراصل دکھ بہت ہوتا ہے۔ سکھ بہت ہی کم۔ اس واسطے دکھ کے زیادہ بچنے سے دکھ ہی کہا ہے۔ اور خواہش ابھی ایک پوری نہیں ہوتی۔ کہ جب دوسری پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر تمام دنیا کے سامان مل جائیں۔ تو بھی خواہش کی موجودگی میں شانتی نہیں ہوتی۔ اور خواہش کے پورا نہ ہونے سے ایک نہ ایک دکھ لگا پی رہتا ہے۔ اس واسطے ویراگ سے ہی سکھ ملی سکتا ہے۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

दुःखविकल्पे सुखा

अभिमानादपि

را رکھنے اگر کوئی یہ خیال کرے۔ کہ سنسار کے سکھ کو بھی دکھ سمجھنا فصول ہے۔ کیونکہ جب دکھ ہوگا۔ اس واسطے اس کے ناخن کرنے کی کوشش بھی ہو جائیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہالت کا نشہ ایسا پھیل گیا ہے کہ لوگ دکھ کو بھی سکھ سمجھ رہے ہیں۔ لیکن جس وقت بہت زیادہ دکھ ہو جاتا ہے۔ تب اس کا علاج ممکن ہو جاتا ہے۔ اس واسطے شروع ہی میں وجہ کر دیکھنا چاہیے۔ کہ ہم جسکو غلطی سے سکھ مان رہے ہیں۔ درحقیقت وہ کبھی دکھ ہی ہے۔ کیونکہ جس کا انجام بھیا بنو وہی اس کا آغاں اور درمیانی حالت سمجھنی چاہیے۔

رسوال جبکہ سنسار میں دکھ سکھ دونوں ہوتے ہیں۔ تو سنسار کو صرف دکھ روپ خیال کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

(جواب) چونکہ اکثر دکھ کے اسباب کو ہم سے سکھ کے اسباب سمجھ کر بھیہ ہو چکا یعنی زنا کادی شراب نوشی اور گوسنت خوردگی وغیرہ میں انسان حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس سے بھیا وغیرہ لاکھوں

صیقتوں میں پڑ جاتا ہے۔ لیکن جو آدمی سندھ کے ہر ایک دشت کو دکھ رہا
بھرتا ہے۔ وہ ایسی غلطی نہیں کر سکتا۔ اس واسطے سندھ کو دکھ سیکھنے کا
ابلیش کیا ہے۔

رسوال (کوئی آدمی اگر دکھ ہی کو پسند کرے۔ تو مہارے خیال سے وہ تو
میت کی پرورتی یعنی خواہش کے موافق کام کرینے سے نہیں بچے گا۔
(جو اب) سندھ میں کوئی آدمی دکھ سمجھ کر اس کے حاصل کرنیکی کوشش
نہیں کرتا۔ بلکہ دکھ کے تیاگنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس واسطے دکھ کے
بہت بے حد حاصل کرنے کی کوشش اٹے گیان سے ہوتی ہے۔ چوں کہ دنیا کی
فواہیوں کو سمجھ کر اس کے واسطے محنت کرتے ہیں۔ وہ پیدایش بیماری
بڑا چاہے اور موت کی تکلیفوں کو بھوگتے ہیں۔ اس واسطے مہیا گیان
سے کچھ کا کچھ ہی ملے گا۔ کہ جیو پڑا کرت و شیوں کو اپنے واسطے
سفر سمجھ کر وہ گیان کے خلاف ہونے سے جیو کے واسطے مانی
کا رک ہیں۔

اب سندھ کے مطابق اپرگ یعنی مکتی کی تحقیقات کی جاتی ہے۔ اس
پر مقرر کیا ہے۔

**मणक्वेषा गव्ययनु
वन्द्याद पवर्गी भावा ॥ ५ ॥**

(اگر کتے) چونکہ جیو آغا اور مندری بیماری اور کام کرنے سے بیدار ہیں
پڑا ہوا ہے۔ اس واسطے اس کو یوگ ابھیا س اور گیان حاصل کرنے
کی واسطے وقت کا ملنا ہی ناممکن ہے۔ اس واسطے کسی کی موکش ہو ہی
نہیں سکتی۔ یعنی اول تو قرضدار ہی سے ہی موکش کیوں واسطے لگنا مشکل
ہے۔ پھر کچھ کہ پیاس سردی گرمی وغیرہ جسمانی ضروریات کی بیماریوں
سے مکتی ملنا مشکل ہے۔ پھر میں کسی وقت میں کام سے خالی رہ ہی نہیں
سکتا۔ اس واسطے موکش کا اہواؤ یعنی نفی ہے۔

رسوال (کیا ہر ایک قرضدار ہوتا ہے۔ جس کے واسطے یہی رکاوٹ
ملتی جاوے۔

(جواب) جو شخص پیدا ہوا وہ تین قسم کے قرض میں بھٹنا ہوتا ہے یعنی ایک عورتوں کا قرض ہے۔ دوسرے رشتوں کا قرض ہے۔ تیسرے بیرون یعنی ماں باپ وغیرہ بزرگوں کا قرض ہے۔

(سوال) یہ دینتوں کا کیا قرض ہے۔ اور وہ کس طرح ادا ہوتا ہے۔
(جواب) چونکہ گنتی و بلوچل وغیرہ دینتوں سے یہ قسم انسان کو ملتا ہے اور ان کی امداد سے یہ پرورش پاتا ہے۔ اس واسطے یکے کے بعد دوسرے کو شکر کرنا ہی قرض کو ادا کرنا ہے۔ اور جو آدمی یکے وغیرہ سے والو وغیرہ کی شکر ہی نہیں کرتا۔ اور پافانہ پیشاب کے ذریعہ سے بدبو پھیلاتا ہے۔ وہ دینتوں کا قرضدار شمار ہوتا ہے۔ اس واسطے اس قرض کو دوسرے کے واسطے روزمرہ گنتی ہو کر شکر کی ضرورت ہے۔

(سوال) رشتوں کا کیا قرض ہے۔ اور اس کو ادا کرنا کیا طریقہ ہے۔
(جواب) چونکہ رشتوں نے سنا کر کے الکار کے واسطے ویدار کچھ سنا لیا ہوا کیا۔ اس واسطے ہر شخص ان کے اس الکار سے ان کا قرضدار ہے اور جب تک برہم چرنج آشرم کو دیارن کر کے خود وید کو نہ پڑھے۔ اور نہ پڑھائے۔ تب تک وہ رشتوں کا قرضدار رہتا ہے۔

(سوال) ماں باپ کا کیا قرض ہے۔ اور اس کے ادا کرنے کی کیا نییم ہیں۔
(جواب) مانتا پتائے یعنی والدین نے جو اولاد کے پیدا کرنے اور پرورش کرنے میں محنت برداشت کی ہے۔ وہ سب اولاد پر قرض ہوتا ہے۔ ماں باپ کی شردھ اسے خدمت کرنا اور اولاد پیدا کر کے ان کا خاندان قائم رکھنا ہی اس کے دین کرنا طریقہ ہے۔ اس واسطے تینوں قرضوں کے ادا کرنے کی کوشش کرنا لازمی ہے۔ اس واسطے یہ سب کرم اخیر زندگی تک کرنے لازمی ہیں۔ اس واسطے مکتی حاصل کرنے کے واسطے وقت کا ملنا ہی شکل ہے۔

(سوال) کلش کی مذہب کیا ہے۔

(جواب) ہر کلمہ بیاس اور بیاد یوں کے علاج کرنے میں کل زندگی فوج

ہو جاتی ہے۔ اس سے کمائی کے سادہ بنوں کو استعمال کرنے کے واسطے وقت ہی نہیں ملتا۔ اور بھوکہ کھانے ہی اس کے دور کرنے کے واسطے فوڈ ایک کی تلاش کرنی پڑتی ہے۔ سپینس ملگتے ہی اس کے واسطے ہالی چاہیے۔ بیمار بننے ہی ان کے واسطے دور ہو چکی ضرورت ہے۔ غرضیکہ کمائی سے چھوٹنے کے واسطے ہی ساری زندگی خرچ ہو جاتی ہے۔ کمائی کے واسطے وقت ملنا مشکل ہے۔

رسوال: پروردگار کا انوکھا یعنی سلسلہ یاز بھر کیا ہے۔
 (جواب) پیدائش سے لیکر موت تک من اندر ہی اور جسم کبھی کام کرنے سے خالی نہیں رہتا۔ ہر وقت دھرم اور غیرہ کسی دھرم کسی قسم کا کرم ہوتا ہی رہتا ہے۔ اس سے کمائی کے سادہ بن کرنے کے واسطے وقت نہیں مل سکتا۔

رسوال: کیوں صاحب قرض تو وہ ہوتا ہے۔ جو فریقین رعنا سندی سے واپس لینے دینے کے اقرار پر لیتے ہیں۔ رشی دیوتا اور والدین سے

لو کوئی ایسا اقرار نہیں
 प्रधान शब्दानुप्रक्षेपण
 शब्दिनानुनादो निदा का प्रांसो (جواب)

प्रप्रक्षो ६०॥

دار کھتے اگرچہ رشی دیوتا اور والدین نے کسی قسم کا اقرار لیکر قرض نہیں دیا۔ لیکن اس میں خاص لفظ قرض کے معنوں سے یہ مراد ہے۔ کہ اس کا پورا کرنا انسان کا اعلیٰ فرض ہے۔ جس طرح قرض ادا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح ان فرامیض کی ادائیگی کو ضروری خیال کر کے ان کے واسطے قرض کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے قرض کے ادا نہ کرنے سے تکلیف اور تقاضا ہوتا ہے۔ ایسے ہی گنتی ہو تر وغیرہ لکھ کے نہ کرنے سے ہوا وغیرہ خراب ہو کر ہزاروں قسم کی بیماریاں پیدا ہو کر گنتی ہو تر کے ضروری ہونیکا تقاضا کرتی ہیں۔ ایسے ہی برہمن اور وید پر مبنی سے جو لکھیاں سے تکلیف ہوتی ہیں۔ وہ برہمن چرن اور ویدوں کی تعلیم حاصل کرنے کا

تقاضا کرتی ہیں۔ ایسے ہی طاعنان کے قایم رکھنے کا خیال اولاد پیدا کر دینا
تقاضا کرتا ہے۔

(سوال) تم نے کہا ہے کہ ہر ایک پیدا شدہ حیوان کا یہ فرض ہے کہ ان
بقیوں قرضوں کو ادا کر دینا انتظام کرے۔ کیا ایک سال یا دو سال کا
رہا اس کا انتظام کر سکتا ہے۔

(جواب) دیوتوں کا قرض اور والدین کا قرض تو گرسبب و شرم میں
آد کرنا ضروری ہے۔ لیکن ریشی لوگوں کا قرض دو جہاں ہونے یعنی یگیو
پوتیت سنسکار کے موقع و دیا اور آجادیہ کے خلق و دوبارہ جنم لینے پر کرنا
لازمی ہے۔ جنم سے آگے برس تک ایسا کرنا ضروری نہیں دیکھ لفظ صرف
او بچہ سے لکھا ہے۔ کہ پیدا شدہ کے واسطے یہ ضروری فراموش نہیں۔ در
حقیقت گرسبب اور یگیو پوتیت پنہنے کے وقت سے ضروری ہے۔

(سوال) جبکہ شرتی یعنی وید یہ کہتا ہے کہ ہر ایک پیدا شدہ کیواسطے
تین قرضوں کا ادا کرنا ضروری ہے۔ تو تم کس طرح کہتے ہو۔ کہ گرسبب اور
یگیو پوتیت پنہنے والے کے واسطے ان قرض کا ادا کرنا لازمی ہے۔

(جواب) چونکہ شرتی میں یہ بھی لکھا ہے کہ جبکو سورگ کی خواہش ہو
وہ اگنی ہو تو کرے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس میں اس قسم کی
خواہش پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے واسطے یہ اپدیش ہے۔ حیوانے رکے
میں جو ابھی پیدا ہوا ہے۔ اس قسم کی خواہش کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔

اس واسطے اس کے واسطے یہ لازمی نہیں۔ اس واسطے لفظ معنی لینے ضروری
نہیں۔ بلکہ جو معنی ملتا ہے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ ضروری ہیں۔ اس واسطے
قرض کو گرن کا مراد سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ دنیا میں بھی یہ دستور ہے۔

کہ کسی کو لائق سمجھا اپدیش کیا جاتا ہے۔ جس میں اس کام کے کرشمی بیاقت
نہ ہو سکو اپدیش نہیں کیا جاتا۔ کوئی اسی وقت پیدا ہوتا ہے کہ کوئی تعلیم
میں دیتا۔ کہ یگیو کر یا مید ان میں دشمنوں سے لڑائی کر یا نہ کر کہ گائیو
بہری کے سامنے نہیں نکلتا۔ اور ناچنے والا اندھے کے سامنے نہیں نکلتا

اس واسطے ممکنات کا اپدیش ہوتا ہے۔ ناممکن کا اپدیش نہیں ہوتا۔ اس واسطے پیدا شدہ رائے کے واسطے ان تینوں قرضوں کے اد کر نیک مطلب نہیں بلکہ گریستی اور جنو پہننے والے کے واسطے اپدیش ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ وقت نہ ہونے سے کتنی ہونا ممکن نہیں یہ بات بیدہل ہے۔ کیونکہ تنوگیان کے حاصل کر نیک وقت بھی چوتھے آشرم میں یعنی سنیاس کے وقت ملتا ہے۔ اس وقت تینوں قرضوں کا ادا کرنا وغیرہ ضروری نہیں ہوتا جیسا کہ وید میں لکھا ہے کہ بوڑھا ہونے پر ان قرضوں سے چھوٹ جاتا ہے۔ یعنی اگنی ہوتہ وغیرہ کرم نہ کرنے سے پاپ نہیں ہوتا۔ اس واسطے آخر وقت میں سوکش سادھن کا وقت ملتا ہے۔

(سوال) جب بوڑھا ہو گیا۔ تردماغ اس لائق ہی نہیں کہ وہ تنوگیان کا واپس کر سکے۔ اس واسطے اس حالت میں سوکش کے سادھن نہیں ہو سکتے (جواب) چونکہ چوتھے آشرم میں برہم چرنج آشرم کے پورا کرنے والے ایسے بوڑھے نہیں ہو جاتے۔ کہ ان کا دماغ وچلے کے لائق نہ رہے۔ یہاں بڑھاپے سے مراد بالکل کمزور ہو جانیکی حالت سے نہیں۔ بلکہ عمر کے چوتھے حصہ سے مراد ہے جس میں سنیاس لینے کا اپدیش کیا ہے۔

(سوال) ہم کہتے ہیں کہ صوقت یگیہ کرنے کی طاقت نہ رہے۔ اس وقت یگیہ نہ کرنے سے پاپ نہیں ہوتا۔ اس واسطے بڑھاپے سے مراد کمزوری کی حالت ہے۔

(جواب) چونکہ وید میں کمزور اور طاقت نہ رکھنے کی حالت میں بھی وید پڑھانے سے خرید کیے ہوئے چیلوں کے ذریعہ یگیہ کرنا لکھا ہے۔ اس واسطے طاقت نہ رہنے پر یگیہ نہ کرنے سے پاپ سے بچاؤ نہیں ہوتا بلکہ سنیاسی ہونے سے خواہش کے نہ رکھنے پر یگیہ نہ کرنے سے پاپ نہیں ہوتا۔ اس واسطے بڑھاپے سے مراد چوتھا آشرم یعنی سنیاس ہے۔ اس وقت تنوگیان کے حاصل کرنے کے واسطے وقت مل سکتا ہے۔ اس لئے وقت کے نہ لینے سے کتنی کا بچاؤ ماننا صحیح نہیں۔

سوال) برہمن گرجوں میں ایک گرجہت ہی آشرم کہا ہے۔
 آشرم کا ذکر نہیں کیا۔ اور اگر آشرم ہوتے تو اس کا ذکر نہ ہوتا۔

(جواب)

رازدھ (چونکہ ہر ایک خاصتر اسی بات کو بیان کرتا ہے جو اس کا مضمون ہے۔ اور اپنے مضمون سے علیحدہ باتوں کو اس وجہ سے کہ اونے اس کے مضمون کا تعلق نہیں بیان نہیں کرتا۔ اس واسطے برہمنی بھی میں عرفان یگیہ کے متعلق سنتوں کی تشریح اور یگیہ کرنے کی ترکیب کا ذکر ہے اور یگیہ کا تعلق عرف گرجہت آشرم سے ہے۔ دوسرے آشرموں کا ذکر نہیں کرتا۔ لیکن اس میں دوسرے آشرموں کی تردید نہ ہونے سے گرجہت آشرم سے علیحدہ دوسرے آشرموں کے ہونے سے انکار کرنا صحیح نہیں۔ اگرچہ برہمن میں ظاہری طور پر گرجہت آشرم کا ذکر ہے۔ لیکن اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ دہرم کے تین سکندہ یعنی حصہ میں۔ ایک یگیہ دوسرے پڑھنا۔ تیسرے دان۔

سوال) یگیہ کسے کہتے ہیں۔

(جواب) یگیہ۔ دیو پوجا پدارتھوں کے ٹھیک ٹھیک ملانے اور دان کرنے کو کہتے ہیں لیکن یہاں یگیہ سے مراد ست کرم کرے۔ اور اگن ہونے سے لیکر اشو سیدھ تک یگیوں کا کرنا ہے۔

سوال) اوہیں یعنی پڑھنا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) برہمن چرت آشرم کو اختیار کر کے باقاعدہ طور پر گوردھ میں رہ کر جو ویدوں کی تعلیم حاصل کرتا ہے۔ وہ اوہیں یعنی دہرم سکشا کہلاتی ہے۔

سوال) کیا ہر برہمن چرت آشرم کو اختیار کئے اور دوسری زبان کی تعلیم کو اوہیں یعنی پڑھنا شمار نہ کرنا چاہیئے۔

(جواب) ہر برہمن چرت آشرم کا نام کر کے ویدوں کو چھوڑ کر دوسری لٹیکوں کا پڑھنا دہرم کا ایک حصہ نہیں۔ بلکہ ٹھیک کھانے کا کام ہے۔ اس سے اور دہرم سے کوئی تعلق نہیں۔

سوال (ادان کسے کہتے ہیں)۔
جواب (ادان تین طرح سے ہوتا ہے۔ اول تعلیم یا پیدائش کے ذریعہ
 دین کرنا۔ دوسرے غریب اور یتیموں کو پیٹ بھرے کے واسطے خیرات کا ادان
 دینا یا شنگوں کے واسطے کپڑے کا ادان کرنا۔ تیسرے کمزور و عین کو زبردستی
 سے بچا کر یا بچہ یعنی بونہی کا ادان دینا جبکہ برائے کس کے اس مالک کے گھر
 میں ہو کر وہ پڑھنے کا حکم ہے۔ تو اس سے برہم چرنج آئندہ کا ہونا حاکم
 طور پر نکال رہا ہے اور جو برہم گیلن کے پھل کا ذکر کیا ہے اس سے بھی سنیاں
 آئندہ ہی سد ہی ہوتی ہے۔)

سوال کیا چاروں آئندہ منوں کا کرنا ہر ایک آدمی کے واسطے لازمی ہے
جواب (برہم چرنج اور سنیاں دو آئندہ منوں کا کرنا تو منہش جیوں کا ادیش
 ہے اور تیسرے آئندہ اور ہان پر مستندہ دو آئندہ من صرف انسانی کمزوریوں کے سبب
 کرتے پڑتے ہیں۔)

سوال (جبکہ تین قرضوں کا ادا کرنا لازمی ہے تو کیا سبب ہے کہ برہم چرنج
 کر کے ریشی لوگوں کا قرضہ تو ادا کرنا ضروری سمجھا جاوے۔ اور دیوتوں اور
 پتروں کا قرضہ جو ہندو لہجہ گروستہ آئندہ من ادا ہو سکتا ہے۔ اس کو ضروری نہ
 سمجھا جاوے۔)

جواب (چونکہ ریشی لوگوں کا قرضہ آتما کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور اس کے
 اوکے بغیر کسی طرح آتما اپنے منزل مقصود پر جا نہیں سکتا۔ اس واسطے اس
 کا ادا کرنا ضروری ہے۔ لیکن دیوتوں اور پتروں کے قرضہ کا تعلق جسم کے
 ساتھ ہے۔ وہ جب تک آتما جسم کو اپنا سمجھے۔ تب تک اس کا ادا کرنا اس
 کا فرض ہے۔ اور جب جسم کا دعویٰ چھوڑ دے۔ تب وہ اس کے ذمہ نہیں
 رہتا۔ کیونکہ ماں باپ سے جسم ہی پیدا ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا تعلق
 اصلی طور پر جسم ہی کے ساتھ ہے۔ ایسے ہی دیوتوں سے بھی جسم ہی کو فائدہ
 ہے۔ اس واسطے ان کا تعلق بھی جسم ہی کے ساتھ ہے۔)

سوال (تمہارے اس خیال کے واسطے کوئی پرمان بھی ہے)

جو اسے براہین لپٹکوں میں لکھا ہے مگر یہ چھوڑنا خود ہوش رکھتا ہے جس
خواہش سے جو ہم کرتا ہے۔ اسی خواہش سے اس میں کچھ کو حاصل کرتا ہے۔ اور
جب بلا خواہش گیان حاصل کر کے زندگی بسر کرتا ہے۔ تو وہ دوسرے مصلوں
میں نہیں، بلکہ اس کا جو کچھ شریہ میں مستحکم موجود ہے۔ جو جو کو
دوسرے مصلوں میں لے جاتے کا سبب ہے۔ برہم یعنی براہ میں لے ہو
جاتا ہے۔ اور وہ جو ملکیت ہو جاتا ہے۔ اس واسطے یہ خیال کہ قرض کلیش
اور پروری کی زنجیروں کے سبب کتنی کامونا ناممکن ہے۔ صبح نہیں۔ اور
دہرم کے تین حصہ اور دیو مارگ کو چار کہنے سے چار آشرموں کے سوائے کا نہ ہوں
براہمن لپٹکوں سے مل جاتا ہے۔

(سوال) اگر خواہش کی موافق کرموں کی خواہش کے نہ ہونے سے چھوڑ
بھی دیا جاوے۔ تو منہ کرموں کو جیسے اگنی ہو تو وغیرہ پنج یگیہ منہ کرم
بتائے گئے ہیں کس طرح چھوڑ سکتے ہیں۔

سما روپا دا مہا سنی

(را رکھ) چونکہ سنیا سنی کے واسطے بیرونی چیزوں کے نپاگ کرینکا اپدیش
شرتی نے کر دیا ہے۔ اور بیرونی اگنی کے تعلق سے پرے ہونے کا بھی اپدیش
ہے۔ اس واسطے سنیا سنی کو اندرونی اگنی پر ماتما میں سنسار کی کھ خواہشوں
کو ہوں کرتا بتایا ہے۔ اس واسطے اس کے بیرونی اگنی ہو تو نہ کرنے سے
کوئی ادہرم نہیں۔ کیونکہ اگنی ہو تو وغیرہ کا پھل سو رگ بینی جسمانی سکھ ہے
اور سنیا سنی کو جسمانی خواہشوں کے چھوٹ جانے سے سوائے موکش کے کسی
دوسری چیز کی خواہش نہیں۔ اس واسطے جس پھل کی خواہش ہو۔ اس کے
درفت ملنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اسی واسطے جس شرتی میں سنیا سنی شرم
کا اظہار نہیں کیا ہے۔ کہ اور آشرموں میں تو اگنی ہو تو وغیرہ یگیہ کرے۔ لیکن
سنیا سنی آشرم میں برہمنا ہی اگنی ہے۔ اسی کو اپنے دل میں قائم کر کے برہمن
یونی وید پر حامی اور برہمنی باباں پرستہ سے سنیا سنی شرم کو کر رہن کرے
جیسی اختیار کرے۔ اس واسطے جب سنیا سنی آشرم میں کرموں کو چھوڑ کر گئی

کے سادھن کر نیکا اوپریش ہے۔ تو قرض وغیرہ کی زنجیر سے موکش کا اہوا نہیں ہو سکتا۔

(سوال) یہ جو کہا ہے کہ بغیر سنتان یعنی بیٹا پیدا کئے والدین کے قرض سے نہیں چھوڑتا۔ بیٹا پیدا نہ کرنے سے والدین کا قرضدار رہتا ہے۔
(جواب) یہ حرف دنیاوی خواہشوں میں پھنسے ہوئے منشوں کے واسطے ہے۔ جو لوگ دنیاوی خواہشوں سے علیحدہ ہو چاہیں۔ ان کے ذمہ کوئی قرض نہیں رہتا۔ لڑکے کا پیدا نہ کرنا مکتی کے واسطے روکاؤ نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ انپنشد میں لکھا ہے۔ بہت دردوان یعنی جو بچہ چھ انگوں کے وید پڑھے ہوئے تھے۔ انہوں نے اولاد کی خواہش اس خیال سے کہ ہمیں اولاد پیدا کرنے سے کیا فائدہ نہ کر کے سنیا س لے لیا کیونکہ جبکی آتماؤں میں دنیاوی چیزوں کی خواہش نہ تھی۔ انہوں نے دھن کی خواہش اولاد کی خواہش اور دنیا کی خواہش چھوڑ کر سنیا س لیکر اپنی زندگی گزار لی۔

(سوال) ایسے وید پڑھے دردوانوں نے پتروں کا قرض وغیرہ ادا کرنے میں کیوں کوشش نہ کی۔

(جواب) اس خیال سے کہ اس سے پر ماتما کے حاصل کر لے کے راستہ میں روکاؤ ہوتی ہے۔ یعنی بہت سا وقت ایسے فضول انتظام میں لگ جاتا ہے۔ اور بجائے ایک جنم کے کئی جنموں تک تکلیفی کا بلنا مشکل ہو جاتا ہے۔

(سوال) کیا تنوگیان ہو جانے پر مہم قائم رہتا ہے یا نہیں۔
(جواب) تنوگیان ہونے پر کبھی جب تک پراربدہ کرموں کا بھل ہو گیا باقی رہتا ہے۔ تب تک جیون مکت وشنا میں مہم رہتا ہے۔ اور جب پراربدہ کرم ختم ہو جاتے ہیں۔ تب کیوں مکتی کو حاصل کرتا ہے۔

(سوال) کیا پراربدہ ایسی زبردست ہے کہ جیسے کھجور کے واسطے میں جیون مکت کو بھی جسم میں رہنا پڑتا ہے۔

(جواب) یہ جسم صرف برابرہ کے بھوگ کے واسطے ہی بنا ہے اس واسطے
 جب تک برابرہ ختم نہ ہو جاوے۔ جسم عیوہ نہیں ہو سکتا۔
 (سوال) کیا برابرہ ختم ہونے سے پہلے جسم کی طرح نہیں جا سکتا۔
 (جواب) ہرگز نہیں۔

(سوال) تو کیا اکال مرتبو نہیں ہوتی۔

(جواب) بالکل نہیں۔ کیونکہ ایشور نے جتنے سوامش تک زندگی
 بھوگنے کے واسطے جسم دیا ہے۔ اتنے سوامش تک اس کا بھوگنا ضروری
 ہے کوئی سنسار کی لحاظ ایشور کے نیم کو توڑ نہیں سکتی۔ جو لوگ اکال
 مرتبو کو مانتے ہیں۔ وہ ایشور کے نیم کو توڑنا چاہتے ہیں۔

(سوال) بعض لوگ ایسا کہتے ہیں کہ برابرہ ایسے ہے۔ جیسے چراغ
 میں تیل اور جتنی جب تک یہ تیل ہے۔ تب تک چراغ کی عمر ہے۔ لیکن
 ہوا لگنے سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ایسے ہی برابرہ کی موجودگی میں کسی
 کے مارڈالنے سے جسم کا ناش ہو سکتا ہے۔

(جواب) یہ بات بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ اس جسم میں حسب قدر سکھ
 گاہے بھوگنے کو مقرر ہوا تھا۔ اس میں ایک جنم کا دکھ کھٹا۔ لیکن بیچ
 میں ناش ہو کر دوبارہ جنم لیکر باقی کو بھوگنا ماننے سے دو دفعہ جنم کا دکھ
 بردھاویگا۔ جو ایشور کے نیم اور گیان کے خلاف ہے۔ جڑھ چراغ میں
 چونکہ جلا تیار دکھ نہیں۔ اس واسطے یہ مثال دینا صحیح نہیں۔ اس واسطے
 برابرہ کریمون کی موجودگی تک جسم میں ریکر بعد میں بعد میں مکت ہو
 جاتا ہے یہی سدھانت ہے۔ اس کے واسطے بہت سے پرمان اور دلائل
 بیان خوف طوالت سے نہیں لکھتے۔ مکتی کے ہونے میں ایک اور دلیل

دیتے ہیں۔ **सुखसत्यत्वात्मादर्शने के**

शांभवात् पवन के ॥ ६३ ॥

اور (مکت) میں طمع خواہ مکت کی حالت میں راک دویش اور جسم کے
 ساتھ تعلق ہونے سے اور اندریوں کے اپنے وشیوں کے ساتھ تعلق

نہ ہونے سے شکہ دیکھ وغیرہ کی زنجیروں کا بالکل ناش ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی برہم کے ساتھ تعلق ہونے سے جیو آتما کا سنسار کے ساتھ تعلق چھوٹ جانے سے دیکھ سے مبرا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی کا نام مکتی ہے جس وقت جیوتنیوں قسم کے دکھوں سے مبرا ہو۔

رسوال: پرورتی کی زنجیر کی موجودگی میں کس طرح مکتی ہو سکتی ہے۔

نम्रवृत्तिः वृत्ति संधानाम हीन कृ جواب

(اگر کھٹ) میں آدمی کے راگ دولیش وغیرہ دوس ناش ہو جاتے ہیں۔

اس کی پرورتی بھی بند بن کا سبب نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ ابھیان سے خالی ہوتا ہے۔ کیونکہ دہرم ادہرم کی پیدا کر نیوالی پرورتی راگ دولیش دوشوں کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور جس پرورتی سے دہرم ادہرم پیدا نہ ہوں۔ وہ دیکھ کے پیدا کر نیکا سبب نہیں ہو سکتی۔ مطلب یہ ہے کہ

ستھیگیان سے راگ دولیش پیدا ہوتے ہیں۔ ان سے جو پرورتی پیدا ہوتی ہے۔ اس میں پاپ اور پن دولوں قسم کے کرم ہوتے ہیں۔ لیکن جب تو گیان ہو جاتا ہے۔ اس پرورتی سے بلا غرض ہو نیکی وجہ سے کسی قسم کا پاپ ہوتا ہی نہیں۔ اور جو پاپ نہ کر کے صرف پاپکار وغیرہ دہرم کے کام کرے۔ وہ کسی طرح بھی جنم مرن کے دکھوں کو نہیں ہو گ سکتا۔ کیونکہ جو کہ پاپ کا پھل ہے۔ مہکے پاپ نہ ہوں۔ اور پن کا ابھیان نہ ہو یعنی اس کے لینے کی خواہش نہ ہو۔ وہ کس طرح بند بن میں آ سکتا ہے اس واسطے جو راگ سے پرورتی ہوتی ہے اسی سے پھل بھوگ پیدا ہوتا ہے۔ راگ سے ریت کا نہیں ہوتا۔

رسوال: جبکہ کرموں کا پھل بھوگ ہونا ضروری ہے۔ تو شو بھاتی کے کرم جو شمع ہیں۔ وہ نہیں کیوں ہو گئے۔

(جواب) چونکہ قرض لینے والا طور دستی و جیو کر سکتا ہے۔ لیکن قرض دینے والے کو زبردستی دینے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح پاپ کرموں کا پھل تو بلا خواہش مل سکتا ہے۔ لیکن اچھے کرموں کا پھل جسکی خواہش

ناش ہو گئی ہو اس کو نہیں مل سکتا۔ اس پر سخت غصہ کہتا ہے۔

ग. केशवः स्वभाविकः ॥ ६६ ॥

(ارکھتے) چونکہ کلیش کی اولاد دکہ وغیرہ جیو آتما کے سو بہاؤں گن میں اس واسطے جیو آتما کی کسی طرح پر نکلتی نہیں ہو سکتی۔ اگر کلیش سے غفلت رکھنے والے دکہ وغیرہ نادسی نہ ہوتے۔ تو ان کا ناش ہو سکتا تھا۔ لیکن وہ سو بھاؤں گن میں۔ اس واسطے ان کا ناش نہ ہونے سے ملکتی کا ہونا کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس پر دوسرا شخص کہتا ہے۔

शागुत्पत्तेरभावानित्यत्ववत् ॥

स्वभाविकेऽप्यानित्यत्वम् ॥ ६६ ॥

(ارکھتے) کسی چیز کی پیدائش سے پہلے اس کا ابھاؤ ایتھہ ہوتا ہے۔ یعنی کسی آدمی کے پیدہ ہونے سے پہلے جو اس کی نفی ہے۔ اس کی پیدائش کا کوئی سبب اور وقت نہیں۔ لیکن اس کا ناش اس آدمی کے پیدا ہونے سے ہو جاتا ہے۔ یعنی اب وہ نفی نہیں رہتی۔ ایسے ہی کلیش سو بھاؤں گن ہونے پر بھی ناش ہو سکتا ہے۔ اس سے ملکتی کا ہونا ممکن ہے دوسرا یہ کہتا ہے۔

अशुश्यामताऽनित्यत्व

॥ ६६ ॥

(ارکھتے) جیسے انو یعنی ذرہ میں سو بھاؤں گن سیاہی ہے۔ لیکن وہ اگنی کے سنزوک سے ناش ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی کلیش کے متعلقین کو کہہ وغیرہ سو بھاؤں گن یعنی ذاتی خاصہ ہونے پر بھی ناش ہو سکتے ہیں۔ چونکہ یہ دونوں دلائل جو ذاتی خاصہ کو ناش ہونے کی قابل بتلانے میں دی گئی ہیں۔ صحیح نہیں۔ کیونکہ ناش سستی کا ہوتا ہے۔ نفی کا ناش نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ناش کے معنی اپنے کارن یعنی علت میں شامل ہوتا ہے۔ اور نفی کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ اس واسطے اس کا ناش بھی نہیں ہوتا۔ ان دونوں غلط جوابوں کو صحیح نہ سمجھ کر جہاں تاگو تم جی اس اعراض کا جواب دیتے ہیں۔

न नमः प्रणिमित्रवा मया गदी नमः

(راکتھ) رال دولیش اور سبک دولہ یہ جو آتما کے سو بھادوں کو کہہ لینی
 ذاتی خاصہ اور نسبت نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی پیدائش کا سبب سمجھا گیا
 یعنی غلط علم ہے۔ کیونکہ بقدر دنیا کی چیزیں ہیں۔ وہ نہ تو آتما کے واسطے
 مفید ہیں نہ مضر بلکہ ان کا صحیح گمان سے استعمال کرنا مفید ہے۔ اور
 غلط گمان سے استعمال مضر ہے۔ گویا صحیح گمان مفید اور غلط گمان
 مضر ہے۔ لیکن دنیا کی چیزوں کو الٹے گمان سے لوگ مفید و مضر سمجھتے
 ہیں۔ اس واسطے جن چیزوں کو مفید سمجھتے ہیں۔ ان میں راگ یعنی محبت
 اور لینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور مہنگو مضر سمجھتے ہیں۔ ان میں نفرت
 پیدا ہوتی ہے۔ اس واسطے راگ دولیش سمجھا گیا ہے پیدائش سے پیدا ہوتے ہیں
 جب سمجھا گیا کہ ناش تنو گمان سے ہو جاتا ہے۔ تو راگ وغیرہ کے
 کارن یعنی علت کے نہ رہنے سے ان کی پیدائش نہیں ہوتی۔ اور ان
 کے ہونے سے پروردگی وغیرہ نہیں ہوتی۔ اس واسطے کلیش کے متعلقین
 راگ دولیش اور دکھ کو سو بھاوک لینی جو آتما کا ذاتی خاصہ ماننا صحیح
 نہیں۔ یہ سب سمجھا گیا ہے پیدائش سے پیدا ہوتے ہیں۔ سلسلہ سے تو ان کا نادہی
 ہونا ممکن ہے۔ لیکن سروپ سے نادہی ہونا صحیح نہیں ہے۔

نیا ئے درشن چوکتے ادھیائے پہلے

آئنگ کا ترجمہ ختم ہوا

زیرِ نعلِ درشن ادھیائے چو تھا آہنک و سارا

दोष निमित्तानां तावज्ज्ञाता ह्यार निमित्तिः ॥ ११ ॥

(اگر کھ) جسم سے ٹیکر دکھ تک جو پریمہ کی لوداد میں شمار کرائے ہیں۔
یعنی جسم اندری۔ اگر کھ۔ بد ہی۔ من۔ پرورنی۔ دوش۔ بد تہ بھاؤ یعنی
تناسخ پھل یعنی نتیجہ اعمال۔ دکھ۔ دوش سے پیدا ہونے والے ہیں
جب تو گنیاں ہو جاتا ہے۔ تب جیو آتما کو ان میں اسکا رہنیں رہتا
یعنی میں جسم ہوں۔ یا اندری وغیرہ ہوں۔ یہ خیال بالکل نہیں رہتا۔
اس واسطے جسم وغیرہ کی ضروریات کو بھی وہ اپنی ضروریات نہ سمجھ کر
ان سے اوداسین یعنی دل برداشتہ ہو جاتا ہے یعنی اسے کسی دنیاوی
چیز کی خواہش نہیں رہتی۔ کیونکہ کل دنیاوی چیزیں جو پر تکیش پرمان
سے معلوم ہوتی ہیں۔ جسم وغیرہ کے واسطے ضروری ہیں۔ آتما کے واسطے
ان کی کوئی ضرورت نہیں۔ جب تک اپنے کو جسم وغیرہ خیال کرتا ہے
یا ان کو اپنے واسطے ضروری خیال کرتا ہے۔ تب تک اس کو وراگ
نہیں اور جہاں ان کا اسکا رد و رہا فوراً ویراگ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ
متھیا گنیاں کے ناش سے دوشوں کا ناش اور دوشوں کے ناش
سے پرورنی کا ناش اور پرورنی کے ناش سے کرموں کا ناش اور کرموں
کے ناش سے جنم مرن کا ناش اور جنم مرن کے ناش سے دکھ کا ناش
ہو جاتا ہے۔ اور دکھ کے ناش سے موکش ہوتا ہے۔

(سوال) راگ وغیرہ کے اسباب کیا ہیں جنکے متھیا گنیاں سے متش
پیدا ہوتے ہیں۔

दोष निमित्तानां तावज्ज्ञाता ह्यार निमित्तिः ॥ ११ ॥

(اگر کھ) روپ وغیرہ گن ہی سنگاپ کے ہونے سے رال اور دوش
کے پیدا ہونے کا سبب ہوتے ہیں۔ یعنی یہ عمدہ روپ ہی اس کے ہونے
سے متھ ہوگا۔ ایسے گنیاں گنے دتے جو روپ وغیرہ اشیا میں۔ ان میں

راگ اور بنگو جڑیا دھن سمجھتا ہے۔ اس میں دوش ہو جاتا ہے۔ اس واسطے پہلے روپ وغیرہ دیکھوں کہ سن سے تیار کتنا چاہیے۔ جیسے خوبصورت عورت کو دیکھ کر اس میں محبت ہوتی ہے۔ جب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں بڑی گوشت کھون وغیرہ کے سوا کچھ اور کونسی عمدہ چیز ہے یہ سب تو ناپاک ہیں۔ اس سے حقیقی گیان کا ناش ہو جاتا ہے۔ جب دوسری چیزوں کی خواہش دور ہو وے۔ تو روح اور جسم کی تفریق کو چارنا چاہیے۔ اس پر روح اور جسم کے علیحدہ علیحدہ معلوم ہونے پر اپنے آپکو صم سمجھنے کا خیال جاتا رہتا ہے۔ اسکا ر یعنی خودی سے ہمارا وچار والا آدمی محنت روپ کہلاتا ہے۔

ر سوال (دنیا میں کونسی چیز چھوڑنے لائق اور کونسی حاصل کرنے کے

قابل ہے۔) तन्निमित्तं न वनयं यमिमातः

(جواب)

॥ ३१ ॥

را رکھو (جسم اور عورت وغیرہ میں جو ان کے گنوں کا خیال کرتا ہے کہ یہ عورت بہت خوبصورت اس کی آنکھیں بہن کی طرح ہیں۔ اس کے ہونٹ بہت لال اور چال اچھی ہے۔ اس قسم کے گنوں سے خیال کرنے سے سن میں راگ یعنی محبت اور خواہش پیدا ہوتی ہے۔ جس سے ہنر میں اور دکھ کی پیدائش ہوتی ہے۔ اس واسطے ہر ایک سنسار کی چیزیں اس کے گنوں کا خیال کرنا چھوڑنے کے قابل ہے۔ اور اس کے نقصوں کا خیال کرنا کہ اس کا صم تو ہاڈ۔ گوشت۔ کھٹ۔ پت خون وغیرہ کا گہرا ہے۔ اس کے منہ سے گندہ اور ناپاک رال ٹپکتی ہے۔ اس کی ناک سے ریشٹ نکلتا ہے۔ غرضیکہ اس کے صم میں پاخانہ پیشاب وغیرہ گندہ اور ناپاک چیزوں کے حوالے اور کونسی عمدہ چیز ہے۔ صرف اوپر کا مڑا ہوا ہے۔ اندھ ب گندہ ہی گندہ ہے۔ اس قسم کے خیال سے ویراگ پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کا وچار کرنے لائق ہے۔ کیونکہ جب خیال ہوتا ہے۔ کہ گندہ اور ناپاک چیزوں سے جو خوب آدمی دل

کھاتے ہیں۔ تو اس کا دل ایسے باپ کو دیکھ کر بے رحم ہوتا ہے۔
 (سوال) تمام لوگ کو یہ کہتے ہیں۔ کہ میں گن گن کر رہتا ہوں۔
 انھوں کی طرف خیال نہیں دینا چاہیے۔
 (جواب) جو لوگ دنیاوی فکریہ کی خواہش کرتے ہیں۔ ان کا ایسا
 ہی خیال ہوتا ہے۔ لیکن موکش کی خواہش کرنے والوں کو اس سے
 خلاف عمل کرنا چاہیے۔ کیونکہ اگر کوئی زیر سے ملے ہوئے دودھ کو
 اس خیال سے کہ نقص کا خیال نہ کرنا چاہیے۔ جاوے تو کیا ہجہ
 ہوگا۔ اور اگر نقص کا خیال کر کے چھوڑ دے۔ تو کیا نتیجہ ہوگا۔ اس کو
 ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔ اور اسی طرح جہاں کسی دشمن پر غصہ وغیرہ
 ۲۰۔ دیاں بھی اس کے نقصوں کا خیال کر کے چھوڑ دینا چاہیے۔
 مثلاً اس کی دشمنی سے میرا کیا نقصان ہو سکتا ہے۔ اگر میں بھی اس کے
 ساتھ دشمنی کروں۔ تو اس سے میں بھی اسی خرابی کا مجرم ہوں گا۔ میرا
 اور میرے دشمن کا جسم دونوں ناش ہونے والے ہیں۔ پھر اس چند
 روزہ زندگی کے واسطے کیوں دوسرے کو نقصان پہونچایا جاوے۔
 اس قسم کے خیالات یعنی دنیا کی عمدہ چیزوں کے نقص خیال کرنے سے
 درگم پیدا ہو کر کتنی حاصل ہو سکتی ہے۔ اور ان کے گنوں کا وچار کرنے
 سے خواہش پیدا ہو کر جن مرن کا دکھ سمجھو گناہ پڑتا ہے۔ اس واسطے دنیاوی
 چیزوں کے نقصوں کی طرف خیال کرنا اور اس کے گنوں کو چھوڑ دینا
 چاہیے۔ یہ مرن نمونہ کے طور پر غور کا جسم دکھلایا ہے۔ ایسے ہی ہر ایک
 چیز میں خیال کر لینا چاہیے۔

اب کوئی مرکب چیز نگڑوں سے بنی ہوئی ہے یا نہیں اس کی تحقیقات

کرتے ہیں **विद्या विद्या द्वे विद्या**

॥ ६ ॥

(ا رکھتے) ست اور است دو قسم کا عالم ہونے سے و دیاد و قسم کی ہے
 اور ست اور است کا گیان نہ ہونے سے اور دیا بھی دو قسم کی ہے۔ اس

(جواب)

(ارکھتے) چیزوں میں بھی کل کے نہ رہ سکتے سے کل کا اکھاؤ یعنی ہی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ کیونکہ ہر ایک ادیب یعنی جُز میں کل اور جُز کے بڑے اور چھوٹے ہوئے سے چھوٹے جُز میں بڑا کل نہیں رہ سکتا۔ اس واسطے جب ایک میں نہیں رہ سکتا تو ہر ایک جُز میں کل نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ جب ایک ایک جُز میں کل کا اکھاؤ ہے۔ تو سب چیزوں میں کل کا اکھاؤ ماننا پڑے گا۔ اور جُزوں کے علیحدہ علیحدہ رہنے سے کل کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے ادیبی یعنی کل کوئی چیز نہیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیتا ہے۔

(ارکھتے) اگر یہ فرض کیا جاوے۔ کہ جُزوں سے کل علیحدہ ہے۔ وہ ایک حصہ ہو کر ایک ایک جُز میں رہتا ہے۔ تو اس کا جُزوں سے علیحدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے جُزوں کے سوائے کل کوئی چیز نہیں ہے۔ جُزوں سے علیحدہ کوئی چیز نہ ہونے سے کل نہیں ہے۔ یہی ثابت ہوتا ہے۔

(ارکھتے) اگر یہ فرض کیا جاوے۔ کہ اجزا اور کل میں فرق نہیں ہے۔ جو اجزا میں وہی کل ہے۔ تو کل کی ہستی کا فرض کرنا بھی فضول ہے۔ اور دونوں کا ایک ہونا بھی پر تنگیں اور دلیل کے خلاف ہے۔ کیونکہ نہ تو تار تار کیڑا معلوم ہوتے ہیں۔ نہ ہر ایک کہما مکان معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے اجزا کل نہیں ہے اب اس کا جواب دیتے ہیں۔

(ارکھتے) یہ سوال کرنا کہ ہر ایک جُز میں کل رہتا ہے۔ یا جُز میں کل کا ایک حصہ رہتا ہے۔ بیدلیل اور غلط ہے۔ کیونکہ بہت چیزوں کے مجموعہ کو ص میں باقی رہے کل اور ان کے ایک جُز کو حصہ کہتے ہیں۔ اس لئے کل اور ایک حصہ یہ دونوں لفظ تفریق ظاہر کر بیٹھے ہیں۔ ایک کل میں تفریق نہ ہونے سے پیدل

نہیں ہو سکتے۔ ایک کل میں ان لفظوں کے تعلق نہ ہونے سے اس کے متعلق
ان الفاظ کا کیا درجہ ہے۔ اب دوسرے جز میں ایک جز کے نہ ہونے سے کل
نہیں ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں۔

अवयवांतरामावेऽवयवो (جواب)

اگر لکھتی دوسرے جز کا ایک حصہ میں موجود نہ ہونے سے کل اپنے اجزاء میں
ایک دیش یعنی حصہ سے نہیں رہتا۔ یہ کل کے نہ ہونے کی دلیل بھی غلط ہے
کیونکہ ایک جز کا دوسرے جز کے ساتھ ایک جگہ نہ رہنے سے جز ہی سے
علیحدہ دوسرے جز کا رہنا ثابت ہوتا ہے۔ کل سے علیحدہ رہنے یا کل کا
نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

(سوال) کل کی برقی یعنی موجودگی کس طرح ثابت ہوگی۔

(جواب) ایک کل کا ایک چیزوں میں آشرے اور آشرت یعنی محیط و
ملط کا تعلق ہو کر رہنا برقی ہے۔ اس لکشن سے ادبی یعنی کل کا جزوں
میں رہنا معلوم ہوتا ہے۔

(سوال) آشرے و آشرت کچاؤ یعنی ایک سہارے اور دوسرے دہ جو
اس کے سہارے پر ہے یہ تعلق کس طرح پر ثابت ہو سکتا ہے۔

(جواب) چونکہ جس کی ہستی کی جسکی ہستی کے بغیر سدھی نہ ہو سکے۔ یعنی ثابت
نہ ہو سکے۔ وہ اس کا آشرے یعنی سہارا کہلاتا ہے۔ اور جسکی ہستی کا ثابت
ہونا دوسری ہستی پر منحصر ہے۔ وہ آشرت ہے۔ اور کارن دربیون یعنی اجزا
سے علیحدہ کار یہ دربیہ یعنی کل کا گمان نہیں ہوتا۔ اس واسطے آشرے اور آشرت
کے تعلق سے اجزا اور کل کا ہونا گہرے وغیرہ کثیف چیزوں میں پریشکیش ہوتا
ہے۔ یعنی سٹی وغیرہ کے ذروں سے جو گہرے وغیرہ معلول کے اجزا یعنی علت
ہیں۔ ان سے گہرے وغیرہ معلول کی پیدایش نہ ہوتی ہے۔

(سوال) پرانا جو لطیف ہیں۔ ان میں آشرے اور آشرت کا تعلق کیسے ہو
سکتا ہے۔

(جواب) انتیہ دربیہ اور گن میں صبطرح نتیہ ذروں کو دیکھتے ہیں۔ اسی

لہجہ سوکشم یعنی لطیف ذہنوں کے مجموعہ کو کل کے اجزا سمجھ کر ان میں ان گنوں کے
ہونیکا انومان ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی یعنی معلول کے حرف ابھی مان کر پیش
کی خواہش والے کو تردید کرنا چاہیے۔ مگر معلول کی ہستی کی تردید کیلئے ہے

नशासमुद्देशिनी का पल्लवतद्वयमधि
(دارکھ) جہجرح م لظہ کے ادنیٰ کو کل بالوں کے لئے میں ایک ایک

بال کا پرنیکش نہیں ہوتا۔ کل بالوں کے مجموعہ کا پرنیکش ہوتا ہے۔ اس طرح
ایک ایک ذرہ کا پرنیکش نہیں ہوتا۔ ذروں کے مجموعہ گہرے وغیرہ کیفیت
چیزوں کا پرنیکش ہوتا ہے۔ ایسے ہی انومان کرنے سے ذروں کے مجموعہ کا ہونا
شاید ہوگا۔ کل کے ماننے کی کوئی ضرورت نہیں

कृमेणद्विष्य पदमदमाद्विषयगहरा

त्यतथाभावो नाविषये गवृत्तिः ॥ १४ ॥

(دارکھ) تیز ہونے کی حالت میں اندری اپنے دشتے کو جلد معلوم کر لیتی ہے
اور سست اور خراب ہونے سے دیر سے معلوم کرتی ہے۔ اور اچھی طرح
سے معلوم نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ ہستی و تیزی اندریوں کے حرف اپنے دشتوں
میں ہوتی ہے۔ جو کسی اندری کا دشتے نہیں ہے۔ اس کو وہ اندری تیز ہو سکتی
حالت میں بھی معلوم نہیں کر سکتی۔ جیسے عمدہ تیز روشنی والی آنکھ آواز بول
وغیرہ کو معلوم نہیں کر سکتی۔ ایسے ہی اور اندریوں میں بھی اپنے اپنے دشتے کو
معلوم کرنا نااہل ہوتا ہے۔ پر مالو یعنی ذرہ کسی اندری کا دشتے نہیں۔ یعنی بہت
لطیف ہونے کی وجہ سے کوئی اندری اس کو معلوم کرنے کی قابل نہیں۔ اس واسطے
بنا کل کے علیحدہ علیحدہ پر مالوں کا مجموعہ آنکھ کا دشتے نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر
کپڑے وغیرہ حرف ذروں کی جماعت تسلیم کیا جائے۔ تو کسی پدارت کا پرنیکش
کیا نہیں ہونا چاہیے۔ جو پرنیکش دشتے درمیان ہوتا ہے۔ وہ ایسی یعنی
کل کہلاتا ہے۔ اس واسطے کل کا تسلیم کرنا ضروری ہے۔ معلوم کرنے والی خاص
طاب روپ کل ہے۔ بلا ملاپ کے پر مالو یعنی وزن کی جماعت بھی پرنیکش
ہونے کی قابل نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے اشیاء کو پر مالوں کی جماعت تسلیم کرنا

بیدیل ہے۔ अवयवावयविसमसङ्गचेवमा

(ارکھ) اسی طرح پر جیسا کہ ادیبی یعنی کل کے چولے میں یہ دلیل دیکر کہ وہ اب ادیب کے ایک دلش میں رہتا ہے۔ یا سر جگہ پر ایسے ہی ادیب کی نسبت بھی اعراض ہو سکتا ہے۔ کہ ادیب اپنی جڑوں کے ایک دلش میں رہتا ہے۔ یا کل دلشوں یعنی حصوں میں۔ پھر ان جڑوں کی نسبت بھی یہی سوال درپیش ہوگا۔ یہاں تک کہ پرلے یعنی جڑوں کے اپنے کارن میں شامل ہونے تک اپنی جڑوں یا تنجری بنانے تک یہ اعراض عاید ہوتا ہے یا نہیں اور آخر میں ابھار یعنی نفی یا نشوونہ ہی ماننا پڑیگا۔ لیکن نفی سے کیا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ اور کل کے نہ ماننے سے یہ ابھار ہی ثابت ہو جائے جس سے کسی چیز کا پر تکیش ہونا ممکن نہیں۔ اس ددش اور شک کے دور کرنے کے واسطے سد جہانت سوتر بیان کرتے ہیں۔

नम्रलयाऽपुसद्वावात् ॥१६॥

(ارکھ) جڑوں کی کھیم کو لیکر کل کی تردید سے جو کئی ہونا ثابت کیا جاتا ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ دلیل پر مانوں کی نرا ادیب یعنی جڑوں سے مل کر بنے نہ ہونے سے رد ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ تردید پر مانوں کو رد نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وہ نرا ادیب ہے چیز کو ٹکرے کرتے کرتے جس سے آگے ٹکرا نہ ہو سکے۔ اسے پر مانوں کہتے ہیں۔ چونکہ ناش کے معنی اجزا ہو کر اصل میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس واسطے نہ پر مانوں کے اجزا ہیں۔ اور نہ اس کا ناش ہوتا ہے۔ اس واسطے بالکل ناش یا ابھار ماننا سراسر غلط ہے۔

(سوال) پر مانوں کا کیوں ناش نہیں ہوتا۔

(جواب) ایک تو ناش آشرے یعنی جیسے سہارے پر رہتا ہو۔ اس کے ناش سے ہوتا ہے۔ لیکن پر مانوں کا آشرے ناش نہیں ہوتا۔ دوسرے نفی سے مثبت کی پریش نہیں ہوتی۔ یہ ثابت کر چکے ہیں۔ اس واسطے پر مانوں کا ناش نہیں ہو سکتا۔

(سوال) پر مانوں کا لکشن کیا ہے۔

परवावटे: ॥१७॥

(جواب)

را رکھتے) چیز کی تعداد ٹکڑے ہوتے ہوئے جب ٹکڑے کا ہونا ناممکن ہو جاوے
یعنی ٹکڑے ہونے کا سلسلہ ختم ہو جاوے۔ وہ باقی رہنے والا سب سے زیادہ لطیف
حصہ جو علت ہے۔ پر مانو ہے۔ یعنی جس کے جز نہ ہو سکیں۔ وہ پر مانو ہے۔
(سوال) پر مانو کو علت کیوں کہتے ہیں۔

(جواب) ہر ایک چیز جو سست ہے۔ وہ یا علت ہے یا معلول ہے۔ لیکن معلول
ہمیشہ کسی وقت میں علت کے سینوگ سے بنتا ہے۔ اور ناش ہو کر علت میں
جاتا ہے۔ اس کی پیدائش اور ناش زمانہ کی قید میں ہے۔ چونکہ پر مانو کی پیدائش
اور ناش اس کے سفر ہونے سے نہیں ہوتا۔ اس واسطے وہ معلول نہیں کہلا سکتا
ہے۔ اور کوئی سستی علت معلول سے علیحدہ نہیں۔ اس واسطے پر مانو علت مادی ہے
اس پر معترض کہتا ہے۔

आकाशव्यतिभेदात्

तदनुपपीतिः ॥१८

را رکھتے) پر مانو کا زادیب یعنی سفر نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ پر مانو کے
اندراکاش موجود ہے۔ اور باہر بھی آکاش موجود ہے۔ جبکہ پر مانو کے اندر باہر
اطراف ہیں۔ اس حالت میں وہ سفر کس طرح ہو سکتا ہے۔ جب سفر نہ ہو تو
سادیب یعنی مرکب ہے۔ اور جو مرکب ہے۔ وہ فنا ہو نیوالا ہے۔

(سوال) اگر پر مانو کے اندر آکاش نہ مانا جاوے

(جواب) **आकाशसर्वगतत्वेना ॥१९**

را رکھتے) اگر پر مانو کے اندر آکاش کا ہونا تسلیم نہ کرو گے۔ تو آکاش سرودیا ایک
یعنی ہر چیز میں موجود نہیں رہیگا۔ اور آکاش کی سب چیزوں میں ہونیکی تردید
کرنا بیدلیل ہے۔ اس پر معترض جواب دیتے ہیں۔

अन्तर्वेहिप्रचकार्यद्वयस्य कारणा

नूलवचनादकार्यतभावः ॥२०॥

را رکھتے) اندر اور باہر لفظ کا استعمال کاریہ یعنی معلول چیز کے حصول میں ہونا ہے
اور جو معلول سادیب یعنی چیزوں سے مرکب ہوا ہے۔ اس کے جز اندر اور باہر
لفظ سے نامزد کئے جانے سے اور پر مانو کے کاریہ یعنی معلول نہ ہونے سے اس

کے متعلق ان الفاظ کا اشارہ ہے۔ کیونکہ اس میں ان کا تعلق نہیں ہو سکتا جس میں اندر باہر کی موجودگی ہے۔ وجہ مانو نہیں جس سے جوئی کوئی چیز نہ ہونے لگے۔ اس لطیف اور علت کو بر مانو لگتے ہیں۔ اس پر مستتر غرض کہتا ہے۔

सर्वसंयोगशब्द विमलसर्वगतम् ॥ २१ ॥

(اگر کھ) کوئی ہم چیز آکاش کے تعلق سے علیہ ہوں ہو سکتی۔ یہ کہ ہر ایک جسم چیز میں آکاش کے ہونے سے اور سب جگہوں میں آواز کی پیدائش دیکھنے سے آواز کی علت اور فخرن آکاش ہر چیز میں موجود چیز ثابت ہوتا ہے اس لیے آکاش سب چیزوں میں ہونے کی تردید نہیں ہو سکتی۔

अध्वहा विष्णुमयि (سوال) آکاش کے دہریم کیا ہیں۔

मुक्ता निघाकापा ॥ २२ ॥ (جواب)

(اگر کھ) کسی دانے سے پھیلتی ہوئی یا جاتی ہوئی چیز کا کسی سے نگر کیا کرک جانا دشمنہ کہا جاتا ہے۔ اور نگر کیا کرک لٹے کو دیوہ کہتے ہیں۔ اگر آکاش ہر جگہ موجود ہے تو اس میں دشمنہ یعنی چیزوں کا نگر کیا کرک جانا۔ اور دیوہ یعنی نگر کیا کرک لٹ جانا محسوس ہونا چاہیے۔ اس اعتراف کے دور کرکے دانے یہ کہا گیا ہے۔ کہ آکاش کی خاصیت یہ ہے کہ اس سے رنگ نہ لگے نہ کوئی چیز رکھتی ہے۔ اور نہ ہی ٹوٹ کر وہاں آتی ہے کیونکہ کسی چیز کو روکنا یا پیچھے لوٹا دینا یہ جسم چیز کی صفات یا خاصہ ہیں آکاش نرا دیپ یعنی اجڑا سے نگر نہ بنا ہوا اور غیر مجسم ہے۔ سادہ دیپ کے خاصہ کو نرا دیپ میں فرض کر کے اعتراف کرنا مجہول ہے۔ اور جو آکاش کو درمیان میں فرض کر کے پر مانو کو تقسیم ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ جو مرکب ہوتا ہے۔ اس کے جزدوں میں اس سے زیادہ لطافت سے تقسیم کر دینے سے تقسیم ہو سکتی ہے۔ اجزاء کے علیہ ہونے کے سبب ہی ہر مرکب اشتباہ کو انتہہ کہا جاتا ہے۔ آکاش کے درمیان ہونے سے کسی چیز کا انتہہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے گولے کو دیوہوں یعنی جزدوں کی ترکیب سے اسکو انتہہ کہتے ہیں۔ ایسے ہی آکاش کے درمیان ہونے سے اسے انتہہ نہیں کہتے۔ اس پر مستتر غرض کہتا ہے۔

मूर्तिमत्ताच्च सस्थानी पतेख्यवसद्धावः ॥ २३ ॥

رارکت (جو مجموعہ ہے) اور جس کے لائق اور مجسم اشیاء میں۔ ان کی کوئی نہ کوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ خواہ شدت ہو۔ یا مزاج یا سطح وغیرہ۔ اور انکی شکل ہوتی ہے وہ مرکب ہوتا ہے۔ پر مانو کا گول ہونا ممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس سے پر مانو میں بھی شکل کا ہونا ممکن معلوم ہوتا ہے۔ اور شکل ہونے سے جس کے اجزا کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اجزا کے خاص ملاپ ہی سے خاص شکل ہوتی ہے۔ اس پر اور

کتاب ہے۔ ॥ ۲۳ ॥

संयोगी प्रपत्तेश्च ॥ २३ ॥

رارکت (جو کچھ) چونکہ پہاڑوں کے اندر سیلوگ یعنی ملاپ کی موجودگی پائی جاتی ہے اور جس میں ملاپ ہو۔ وہ مرکب ہے۔ یعنی جب تین۔ پر مانو ملتے ہیں۔ تو اس میں دو پر مانوؤں کے درمیان تیسرا پر مانو قابل ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک پر مانو کا سیلوگ اس کے ایک طرف ہوتا ہے۔ اور دوسرے پر مانو کا سیلوگ دوسری طرف ہوتا ہے۔

اب پر مانو کی دو اطراف اس کے اجزا ہیں۔ اس طرح پر ایک سمت کے پر مانو یعنی ان کے ساتھ ملاپ ہونے سے سب سمتوں میں جو حصہ جات میں وہی اس کے اجزا ہیں۔ مجسم چیزوں کی طرح اور سیلوگ کے ثابت ہونے سے پر مانو کو مرکب ماننا

جائے ॥ २४ ॥

رارکت (جو مجموعہ ہے) اور جس میں سیلوگ ہوتا ہے۔ وہ سب مرکب ہیں۔ یہ دونوں دلیاں دور تسلسل کر پیدا کر نیوالی ہیں۔ اس واسطے قابل تسلیم نہیں۔ یعنی پر مانو کو مرکب ماننے میں دور تسلسل لازم ہوتا ہے کیونکہ لا محدود حصہ ہونے کا جانا اس کا کہیں خاتمہ نہ ہوگا۔ اس واسطے یہ تبدیل ہے۔

رسوال (آخر میں) ثنویہ یعنی نفی ہو جائیگا۔ اس واسطے اس تسلسل میں فراموشی نہیں (جواب) اس طرح ماننے سے پہاڑ پرانہ اور سرسوں کے دانے میں ذرا فرق نہیں رہیگا۔ کیونکہ اس کے کثرت یعنی لاتعداد حصہ ہونے لگے۔ اور اس کے بھی استیفاء جس سے انو۔ مدا و مہمت پر سی مان نہ رہیگا۔ یعنی چھوٹا درمیانی اور بڑے کا انداز بالکل نہیں رہیگا۔ اس واسطے ایسا ماننا سراسر تبدیل ہے۔ پر مانو میں

ہستیوں کو اور نیچے وغیرہ کی تفریق سے رہتا ہے۔ لیکن پرمانوں میں اجڑا کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر مشونہ یعنی صفر ہی تسلیم کیا جائے۔ تو مشونہ کی ہستی ثابت کر تیکے واسطے کوئی پرمان بھی ہوگا۔ اگر کوئی پرمان تسلیم کر دے۔ تو وہ پرمان ہی صفر کی ہستی کا تردید کرنا ہوا ہو جائیگا۔ کیونکہ جسکی ہستی کسی پرمان سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ مشونہ یعنی نفی کس طرح ہو سکتا ہے۔ اور وہ پرمان اس صفر سے علیحدہ ہو کر اس کے مشونہ ہونیکے تردید کر لیا۔ اگر بلا پرمان یعنی ثبوت کے ہی صفر کا ہونا منظور کیا جاتا ہے۔ اس سے پرمانوں کا مانتا جو دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ اچھا ہے۔ کیونکہ نفی سے مثبت کی پیدائش دلیل کے خلاف ہے۔ ان دلائل سے پرمانوں کا واجب الوجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کی تردید کرنا صحیح نہیں۔

اب دگیان باد یعنی سب چیزیں خیال ہی میں اصل میں کچھ نہیں۔ اس کی تحقیقات کرتے ہیں۔

ब्रह्मया विवेचनानुभावानां
माधात्त्यानुपलब्धस्तत्त्वपक्षणेप

दसुखानां पलब्धवत्तदनुपलब्धि

۲۳۴
راہ (تقریباً) اگر کپڑے میں سے ایک ایک تار الگ کر کے دیکھیں۔ تو کپڑا کوئی چیز سوائے تاروں کے معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرح پر جو کچھ ابھی کاوشے یعنی معلوم ہوتا ہے۔ وہ دراصل کوئی چیز نہیں۔ صرف خیال ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ گیان متہیا گیان ہے۔ کیونکہ جب کپڑا کوئی چیز ہی نہیں تو اس کا ست گیان کس طرح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہر ایک چیز کی حالت ہے۔ کہ وہ چیز ہے تو نہیں۔ اور اس کا گیان ہوتا ہے۔ اس واسطے ہر موقع پر جو چیزوں کا گیان ہے۔ وہ سب متہیا کا گیان ہی ہوتا ہے یا ایسا سمجھو۔ کہ سوائے گیان کے کوئی چیز اپنی ہستی میں ثابت نہیں ہوتی جو کچھ معلوم ہوتا ہے۔ وہ سب خیال ہی ہے۔ کیونکہ جس چیز کی تحقیقات کی جاوے۔ اس میں وہ چیز نظر نہیں آتی۔ اس واسطے سب چیزیں دگیان ہی میں دگیان کے سوائے کچھ نہیں۔

(سوال) ہم تو گیان کے علاوہ ہر ایک گئیہ یعنی اشیاء معلومہ کی ہستی کو دیکھتے ہیں۔ اگر گئیہ یعنی اشیاء معلومہ نہ ہوتیں۔ تو کس کا گیان ہوتا ہے۔
 جیسے ہمارے سامنے یہ گارڈی کپڑی ہے۔ تب اس کا ہمیں گیان ہوتا ہے
 (جواب) تمہاری گارڈی کوئی چیز نہیں۔ اگر کوئی گارڈی ہے۔ تو اس پر ہمارا ہاتھ رکھ دو۔ اس طرح جس پر ہاتھ رکھو گے۔ تو یہیہ مبب وغیرہ نام کی چیزیں معلوم ہونگی۔ کوئی ایک گارڈی نظر نہ آئیگی۔ اس واسطے گارڈی صرف تمہارے گیان میں ہے۔ دراصل کچھ چیز نہیں۔ اسکی تردید کرتے ہیں

॥ १२६ ॥ व्यावृत्तत्वादहेतु

(ارکھتہ) جب کسی مجموعہ اجزائی ہستی ہے۔ تو عقل سے اس کا گیان ہوتا ہے۔ اور جو متہیا گیان ہوتا ہے۔ وہ دو ہستیتوں کے صحیح ہونیکی حالت میں ہوتا ہے۔ اگر دو ہستیاں موجود نہ ہوں۔ تو کس کا گیان کس میں ہوگا۔ کیونکہ متہیا گیان کے معنی ہیں۔ اور چیز میں اور چیز کا گیان ہونا۔ جب کوئی چیز سوائے گیان کے ہے ہی نہیں۔ تو گیان کس طرح ہو سکتا ہے اس واسطے پدارتھوں کی ہستی سے انکار کرنا صحیح نہیں۔ اور یہ جو دلیل دیا گئی ہے کہ تاروں سے علیحدہ کپڑا کوئی چیز نہیں۔ یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ کپڑے کو تار کوئی نہیں کہتا۔ اور کپڑے کے پہننے سے جو سردی وغیرہ کا دو ہونا پرکیش ہوتا ہے۔ اس واسطے اسکی تردید نہیں ہو سکتی۔ اگر گیان بادی کسی دیوار کے ساتھ سر مارے۔ تو اس کا سر ہر در کھٹ جائیگا۔ اب اس سے پوچھنا چاہیے کہ اگر دیوار کوئی چیز نہیں۔ تو تمہارا سر کس نے کھوڑ دیا۔

(سوال) اگر کپڑا وغیرہ اشیاء تاروں وغیرہ اجزا سے علیحدہ ہیں۔ تو وہ علیحدہ

معلوم کیوں نہیں ہوتے۔ समाणतश्चाऽर्थवति

॥ १२७ ॥ पक्षे

(جواب) (ارکھتہ) چونکہ سوت کی تاریں جیسے کپڑا بنا ہے۔ وہی کپڑے کا آئینہ ہے یعنی رہنے کا مکان ہیں۔ اور وہی اس کے پیدا ہونیکا کارن ہیں۔ اس واسطے کپڑا اپنے کارن روپ آئینہ سے علیحدہ معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن مجموعہ

تاروں کے ساتھ کپڑا لگا لیا یا پھر ٹیکس ہوتا ہے۔ کہ یہ تاروں کا بنا ہوا کپڑا ہے
ایسے پر تنکیش ہونے ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ تار کپڑے کا آشرے ہیں
اور کپڑا آشرت ہے۔ آشرے اور آشرت کا فرق عقل سے معلوم ہوتا ہے۔

اس واسطے کپڑا تاروں سے علیحدہ ہے۔ لیکن کپڑا وغیرہ معلول چیزیں اپنی
عقلوں یعنی تاروں وغیرہ کے آشرے رہنے سے ان سے علیحدہ محسوس نہیں
ہو سکتی۔ جن چیزوں میں آشرے اور آشرت کا تعلق نہیں ہے۔ وہ علیحدہ معلوم

ہو سکتی ہیں۔ اس کو اور دلائل سے مضبوط کرتے ہیں۔

را رکھتے (مقررہ) لئے جو یہ دلیل دی گئی تھی۔ کہ بُدھ بھی سے چیزوں کا ایک مجموعہ

ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ کہ سب اجزاء کو کوئی ایک چیز ہے۔ اس کا ایک جواب

ہے۔ کہ ایک کل مجموعی چیز کا ہونا پر دال سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جو چیز جی

ہے۔ اس کا پرنیکش وغیرہ پرانوں سے لیا ہی گمان ہوتا ہے۔ اور جو بات

پر مانوں سے ثابت ہو۔ اور وہی عقل سے ثابت ہوتا ہے۔ اور پرمان ہی

سے انسانوں کے سب کام اور سارے شاستروں کے نیم چاہتے ہیں۔

حق عقل سے یہ تحقیق کرتا ہے کہ یہ چیز ہے۔ اور یہ نہیں ہے۔ تحقیقات

کرنے سے کل چیزوں کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے کل چیزوں کی

نفی تسلیم کرنا یا سب کو دیا گمان یعنی خیال ہی سمجھنا غلطی ہے۔ اس پر ایک

اور بھی دلیل دیتے ہیں۔

पमानानुप पश्य पत्ति

را رکھتے (مقررہ) لئے جو یہ دلیل دی گئی تھی۔ کہ بُدھ بھی سے چیزوں کا ایک مجموعہ

ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ کہ سب اجزاء کو کوئی ایک چیز ہے۔ اس کا ایک جواب

ہے۔ کہ ایک کل مجموعی چیز کا ہونا پر دال سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جو چیز جی

ہے۔ اس کا پرنیکش وغیرہ پرانوں سے لیا ہی گمان ہوتا ہے۔ اور جو بات

پر مانوں سے ثابت ہو۔ اور وہی عقل سے ثابت ہوتا ہے۔ اور پرمان ہی

سے انسانوں کے سب کام اور سارے شاستروں کے نیم چاہتے ہیں۔

حق عقل سے یہ تحقیق کرتا ہے کہ یہ چیز ہے۔ اور یہ نہیں ہے۔ تحقیقات

کرنے سے کل چیزوں کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے کل چیزوں کی

نفی تسلیم کرنا یا سب کو دیا گمان یعنی خیال ہی سمجھنا غلطی ہے۔ اس پر ایک

اور بھی دلیل دیتے ہیں۔

دلیل اور ثبوت سے چیزوں کی ہستی کی تردید اور نفی ہو نیکا ثبوت نہیں

ہو سکتا۔ اس پر معترض کہتا ہے۔ **स्वाप्निषयाभिमान**

वयेऽमाठाऽमिठाभिमाः ॥ ३२ ॥

(ارکھ) جیسے خواب کی باتیں سچی نہیں ہوتیں۔ لیکن ان کا ایسے مان لینا
ان کی ہستی کے خیال سے دعویٰ ہوتا ہے۔ اسی طرح پرمان یعنی ثبوت
اور پریمیہ یعنی مثبت دونوں کا خیال ہوتا ہے۔ اصل میں کچھ نہیں ہے۔

اس پر ایک اور مثال پیش کرتا ہے۔ **माया मत्स्वर्नगरमृग**

(ارکھ) یا ایسا سمجھو کہ دھم سے پر یونکے شہر اور مرگ ترشنا یعنی سراب

گیان ہوتا ہے۔ ایسے ہی پرمان اور پریمیہ کا بھی گیان ہوتا ہے۔ جیسے

سوہن کی چیزوں کا ہونا صحیح نہیں۔ ایسے ہی پرمان دریمیہ کا ہونا صحیح نہیں

اس کی تردید کرتے ہیں **हेत्वभावाद सिद्धिः ॥ ३३ ॥**

(ارکھ) اس دعویٰ میں کہ خواب کی چیزوں کی طرح پرمان اور پریمیہ کا

خیال ہوتا ہے۔ حالت بیداری کی چیزوں کی طرح صحیح گیان نہیں ہوتا۔

کوئی اور ثبوت نہیں ہے۔ اور بڑا دلیل دعویٰ کرنے سے کوئی بات ثابت

نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خواب کے دشمنوں کے جوٹ ہونے میں کوئی پرمان

یا دلیل نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حالت بیداری میں نہ رہنے سے ان کا

جوٹ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ تو بیداری کے دشمنوں کو بہت ماننا پڑے گا۔

جس سے بیرونی اشیاء کی ہستی ہوگی۔ اس واسطے ان جی تردید کرنا بدلیل

ہو گیا۔ اگر نہ کہا جاوے کہ حالت بیداری کی اشیاء بھی جوٹ ہیں۔ تو

بیداری کو صحیح مان کر خواب کے جوٹ ہونے کی دلیل ہو سکتی ہیں۔ لیکن

بیداری کے جوٹ ماننے پر خواب کی جوٹ ہونے کی دلیل ہی نہیں ہو سکتی

دونوں میں ہستی ہونیکا علم نہ ہونے سے لاعلمی کو ٹٹا عالم کہنا اور جس چیز

کی ہستی ہی نہیں۔ اسی نسبت اولٹا گیان ہونا ممکن ہیں۔ کسی چیز کی ہستی

کے علم سے اس کے نیست ہونیکا علم ہو سکتا ہے۔ بغیر ہستی کے نیستی کا مفہوم

11-211 13-14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-87-88-89-90-91-92-93-94-95-96-97-98-99-100

(سوال) ہم اکثر خواب میں اپنا سر کٹا ہوا دیکھتے ہیں۔ اور بیداری میں ہم نے اپنا سر کٹا ہوا کبھی نہیں دیکھا۔ اس واسطے یہ کہنا صحیح نہیں کہ جانی ہوئی چیزیں خواب میں ہو سکتی ہیں۔

(جواب) چونکہ دوسروں کا سر کٹا ہوا اکثر دیکھا۔ جسے غلطی سے دوسروں کی ضرورت کو اپنی میں سمجھا کر یہ مان لیتا ہے۔ ایسے ہی بہرہ سے دوسروں کا سر کٹا دیکھ کر اپنا خیال کرتا ہے۔ اس میں کرم کھن کا بہوگ بھی سبب ہوتا ہے۔ اس واسطے خواب سبکی اور خیال کے موافق ہے۔

मिथ्याय लब्धि विनाशस्तत्त्वज्ञानात्

विषयविभक्त्या विषयानामप्राप्तावच्छेदकत्वव्यतिरेकव्यतिरेकव्यतिरेक

(اگرچہ) جس طرح حالت بیداری میں خواب کا گیان دور ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی صحیح گیان کے ہونے پر غلط گیان بھی دور ہو جاتا ہے۔

(سوال) منہیا گیان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جیسے دور سے ٹھونڈ کو دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ آدمی ہے ایسے ہی جو چیز اور ہو اور گیان اور ہو۔ اسکو منہیا گیان یا غلط علم کہتے ہیں۔

(سوال) تنو گیان کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جو چیز جیسی ہو۔ اس کو ویسا ہی جان لینا تنو گیان کہلاتا ہے ٹھونڈ کو جو آدمی سمجھتا تھا جب اس کو ٹھونڈ جان لیا۔ یہی تنو گیان ہے۔ کوئی چیز دور نہیں ہوتی بلکہ اس کا اصلی گیان ہو جانے سے الٹا گیان دور ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حالت بیداری میں خواب کی چیزوں کا بھیمان دور ہو جاتا ہے لیکن جن چیزوں کا سنسکار سے گیان ہوا تھا۔ وہ چیزیں ناش نہیں ہو جاتیں ماسی طرح پر مایا یعنی دیہ کا اور گندہرب نگر یعنی پریوں کا شہر اور مرگ ترشنا یعنی سزا کا جو الٹا گیان ہوتا ہے۔ وہ ناش ہو جاتا ہے جس ریت کو دور سے دیکھ کر آب کا گیان ہوا تھا۔ وہ ریت دور نہیں ہو جاتی۔

(سوال) مایا کسے کہتے ہیں۔

(جواب) جب کسی غلط چیز کو صحیح ثابت کر نیکی واسطے یا کسی اور چیز کو اور

ثابت کرنے کے واسطے جس دھوکہ بازی کا استعمال ہوتا ہے۔ اس کا نام ملایا ہے۔ لیکن اس دھوکہ سے غلط چیز میں جس کا یقین کرنا ہے۔ وہ چیز صحیح ہے مگر جس چیز میں ایسے گمان سے جو چیز ہمیں معلوم ہوتی تھی۔ اس میں اس کا ہونا صحیح علم کے ہونے راست معلوم ہوتا ہے۔ یعنی اس میں اس کی اپنی محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اپنی ہستی سے وہ چیز ہست ہے۔ اکثر موقعوں پر دھند و خباہت کے سبب سے دور پر کوئی شہر نسبت ہوا نظر آتا ہے۔ یا دور سے ریت کو پانی سمجھتے ہیں۔ لیکن نزدیک ہونے پر ایسا برہم نہیں رہتا۔ اس واسطے کہیں ہست چیز کے علم ہونے سے دور سے دوسری چیز میں اس کی صفات کی مطابقت دیکھ کر الٹا گمان ہوتا ہے۔ یہ صفات کی موافقت سے جو اس چیز کا پلا آتا ہے۔ وہی اس لئے گمان کا سبب ہوتا ہے۔ بلا سبب الٹا گمان نہیں ہوتا۔ اس واسطے دنیا میں ست است دو قسم کا علم ہونا پر تیکش سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن کل چیزیں کی نفسی ہونیکی حالت میں اس طرح پر گمان کا دو قسم کا ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے چیزوں کے ہست ہونیکا ثبوت ملتا ہے۔ تو گمان سے ایسے گمان کا ناش ہوتا ہے۔

बुद्धेर्बुधैर्वनिमित्तसद्भावोपलम्भात् ॥३६॥

(ارکھتہ) جس طرح چیز کی ہستی کی تردید نہیں ہو سکتی۔ یعنی اس کا نفسی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح ستہیا بدھتھی یعنی اُسے گمان کی بھی تردید نہیں ہو سکتی۔ یعنی اس کی نفسی نہیں ہوتی۔ یعنی صفہ ہستی سے اس کا ناش نہیں ہوتا بلکہ جس کو تنو گمان ہوا ہے۔ اس کی آتما سے ستہیا گمان کا ناش ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ستہیا گمان کسی سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ اور سبب کی وجہ سے برابر پیدا ہوتا رہتا ہے۔ سو اُسے تنو گمانی کے برابر ایک آتما میں ستہیا گمان کا پیدا ہونا دیکھا جاتا ہے۔ جس سے اس کی ہستی ثابت ہوتی ہے۔

(سوال) ستہیا گمان کتنی قسم کا ہے۔

तत्त्वप्रधानमेदच्च मिथ्याबुद्धेर्द्विविधोपपत्तिः ॥३७॥

(ارکھتہ) تنو یعنی جو چیز ہو۔ پر دھان جس کا اس میں گمان ہوا ان چیزوں کے

ہونے سے متہیا گیان کی پیدایش ہوتی ہے۔ جیسے سی ایک چیز یعنی تتو ہے۔
 اور سانپ پر دہان ہے۔ جس کا خیال دل میں بیٹھا ہوا ہے۔ اس واسطے رسی میں
 سانپ کا متہیا گیان ہوتا ہے۔ عام چیز میں معمولی گیان کے نہ ہونے اور خاص
 گیان ہونے میں متہیا گیان نہیں ہوتا۔ اور لغنی مطلق ماننے والوں کے خیال میں
 متہیا گیان کی پیدایش کے واسطے یہ قاعدہ نہیں ہو سکتا۔ اور بو وغیرہ گنوں
 میں جو پرمان سے برقی پیدا ہوتی ہے۔ وہ متہیا ہو جاوے گی۔ تتو اور پر دہان دونوں
 کا خاص گیان موٹکی حالت میں متہیا گیان میں ہو گا۔ بلکہ موٹکی گیان ہوٹکی
 حالت میں متہیا گیان ہو سکتا ہے۔ اس واسطے پرمان اور پر سیدہ گیان کو متہیا
 کہنا سہرا غلط ہے۔ اور متہیا گیان کے ہونے میں رسی میں رسی کا گیان سمجھ اور سانپ
 کا گیان ہونے سے دو قسم ظاہر ہونے سے سب چیزوں کو لغنی کا ماننا غلط ہے۔
 (رسوال) جس تو گیان سے دو شقوں کے سبب اٹھکار کا ناش ہوتا ہے۔ وہ
 تو گیان کس طرح پیدا ہوتا ہے۔

(جواب) ॥ ३ ॥ समाधि विशयाम्यासात् ॥
 (اگر کھ) اندریوں کے وشیدوں یعنی نفسانی خواہشوں سے من کو روک کر آئند
 سروپ پر نام میں قائم کرنا سادہی ہے۔ اور سادہی کے بار بار اکیھاں کرنے
 اپنی عادت ڈالنے سے تتو گیان ہوتا ہے۔ اور برابر بڑھتا رہتا ہے۔ اور تتو گیان
 کی رو کاوٹ کے واسطے من کی چھلتا ایک ایسی خرابی ہے۔ کہ جس کی موجودگی میں
 تتو گیان کا ہونا بہت ہی مشکل ہے۔ اور اندریوں کے وشیدوں کے خیال کرنے میں
 من کا قائم ہونا بہت ہی مشکل ہے۔ اس واسطے جب تک سادہی کا گیان نہ کیا
 جاوے۔ تب تک تتو گیان کا ہونا بہت ہی مشکل ہے۔

(رسوال) ایشور میں من کو قائم کرنا سادہی نہیں۔ بلکہ جس کسی چیز میں من
 قائم ہو جاوے۔ اسی کا نام سادہی ہو سکتا ہے۔

(جواب) چونکہ من اتنا تیز رفتار ہے۔ کہ وہ ہر ایک چیز کی تہ کو پہونچکر اسے چھوڑ
 دوسری میں چلا جاتا ہے۔ صرف گیان ہی ایک ایسی ایزت چیز ہے۔ کہ من اس
 کی حد کو نہیں آ سکتا۔ اور نہ ہی اس کے گنوں کو خیال کرنے سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔

اس واسطے سہا دہی ایشور کے دھیان کر لے میں ہی ہو سکتی ہے۔ اور چیز کے دھیان میں سہا دہی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس پر مقررہ اعتراض کرتا ہے۔

नाथीतिशेषावल्यात् ॥ ३६ ॥

(اگرچہ) خاص سہا دہی یعنی دیر تک ایشور میں من کا قائم ہونا ممکن نہیں ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ دنیا کی چیزوں کی زبردست طاقت اسے بغیر خواہش کے بھی اپنی طرف پھینچ لیتی ہے۔ جیسے جب زبردست بادلوں کی گرج یا بجلی کی آڑک ہوتی ہے تو بلا خیال آدمی کا دل اس طرف پھینچ جاتا ہے۔ اسی طرح عورت بزرگوں کی محبت کے زور سے دل کا ایک جگہ قائم ہونا ممکن نہیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیتا ہے۔

वदादिभिः शवर्तनाच्च ॥ ३७ ॥

(اگرچہ) ہو کہہ پیاس سردی گرمی بیماری وغیرہ بلا خواہش انسان کے خیال کو اپنی طرف پھینچ لیتی ہے۔ اس قسم کی روکاؤں کے ہونے سے دل کا ایک جگہ پر رکتنا مفصل معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے سہا دہی کا ہونا ممکن نہیں معلوم ہوتا اور سہا دہی کے نہ ہونے سے تنوگیان کا ہونا ممکن نہیں۔ اور تنوگیان کے نہ ہونے سے یکتی کا ہونا فرضی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ناممکن باتوں کا ہونا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔

पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ ३८ ॥

(اگرچہ)۔ اگر انسان سلسلہ وار سہا دہی کے واسطے کوشش کرے تو پچھلے کمزوریوں کی امداد سے اگلے جنم میں من کے روکنے کی طاقت حاصل ہو سکتی ہے۔ یا پہلے جنم میں اگر ایشور کی اپاہتا کا سلسلہ شروع کر دیا ہے۔ اس کے سبب سے من کو روکنے کی طاقت پیدا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ روزمرہ کے اہیاس سے روکاؤں کی طاقت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور زبردست عادت ہو جانے پر روکاؤں بالکل بند ہو جاتی ہیں۔ اور وہ سہا دہی میں مارج نہیں ہوتیں۔ اس کے واسطے ایک اور دلیل دیتے ہیں۔

शरणं महापुलिनादिषु योगा ॥ ३९ ॥

॥ ३९ ॥

لا رکھتے ہوگا بیاس کر نیا جو اپدیش کیا گیا ہے۔ وہ سر پہر کر کے واسطے نہیں بلکہ سستان جنگل پہاڑوں کے غاروں اور دریا کے کناروں میں چکر کر نیا جو اپدیش ہے جہاں اس قسم کی روکا دونوں قدر تانگی ہوتی ہے۔ اور من کے ایک جگہ قائم ہوئے میں چیزوں کی زبردست طاقت کے رک جانے کا پرنیکش بھی ثبوت ملتا ہے یعنی جب کسی چیز میں دل لگ جاتا ہے۔ تو اور چیزوں کی اندری سے سنبھلے ہوئے پر ان کا گیان نہیں ہوتا۔ اس وقت آدمی کہتا ہے۔ کہ میرا دل دوسرے دشنے میں لگا ہوا کھنڈا۔ اس واسطے میں نے اس کو نہیں سنا یا دیکھا۔ اس مثال سے خاص سوادھی کے اکھیاں سے اندریوں کے دشیوں سے من اور بندھی کا ہٹ جانا اور تنو گیان کا ہونا الوان سے کبھی ثابت ہوتا ہے۔

(سوال) ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر خواہش ہی دشیوں کے زبردستی سے ارکھ کا گیان ہوتا ہے۔ اس سے من چنچلی ہو کر سوادھی میں ہار جاتا ہے۔

(جواب) ॥ ३॥ अथ वर्गाऽप्येवं प्राप्तः ॥

ارکھ (ارکھ) اگر بغیر خواہش کے ارکھ یعنی دشیوں کی زبردستی سے دشیوں کا گیان پیدا ہونا تسلیم کیا جادے۔ تو کتنی میں بھی دشیوں کا گیان ارکھ کے زبردست ہونے سے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کتنی میں صرف اکھیا ہی نہیں ہوتی۔ جب ارکھ کی زبردستی سے دشنے کے گیان میں اچھا کیفیت رت ہے۔ میں بغیر اچھا یعنی خواہش کے کتنی کا گیان ہوتا ہے۔ تو کتنی میں ضرور ہوگا۔ اس کا جواب

دیتا ہے ॥ ४॥ तन्निष्पन्ना नश्यन्मा विन्वात् ॥

ارکھ (ارکھ) سوکش کی حالت میں اندریوں کے دشنے جو بیرونی چیزیں ہیں۔ ان کی زبردست طاقت سے ان کا محسوس ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ گرم کپھ بھوک کے واسطے جو جینا کا آشرب مہم اور اندریاں ہیں۔ اندریوں کے دشیوں کے گیان کے واسطے ان کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن کتنی کی حالت میں جسم اور جو اس دونوں نہیں ہوتے اس واسطے ان سے پیدا ہونے والا دشیوں کا گیان بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اندریوں کے ہونے اور ان کے آشربے جسم کی موجودگی میں ہی دشیوں کا گیان

ہو سکتا ہے۔ ان کے نہ ہونے میں کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ سبب یہ ہے چونکہ
موکش کی حالت میں جسم اور اندریاں نہیں ہوتیں۔ اس واسطے اس کے وشوں
کے پر میں یعنی زبردست ہونے پر بھی ان کا گیان نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کے ہاتھ
کا آئینہ جسم اور اندریاں موجود نہیں۔ اس کو اور مضبوط کرتے ہیں۔

॥ ४५ ॥ तदभावश्चापवर्मे ॥

رارکتھ (گیبان کے اسباب کا نخرن جو جسم اور اندریوں کا گروہ ہے۔ اس کا
دہرم ادہرم کے نہ ہونے سے موکش میں اکھاؤ یعنی نفی ہوتی ہے۔ جسم اور اندریوں
کے نہ ہونے سے موکش میں اندریوں کے پیرولی محسوسات کا گیان نہیں ہوتا۔
اس واسطے یہ کہنا کہ موکش میں کبھی ایسا ہی پر سنگ یعنی موقع پیش آئیگا
میں نہیں۔ کیونکہ سب دکھوں سے مبرا ہونا موکش ہے۔ سب دکھوں کا بیج
اور مکان جو جسم ہے۔ اس کا موکش میں ناش ہو جاتا ہے۔ اس واسطے موکش
میں دکھ کے بیج کے نہ ہونے سے دکھ پیدا نہیں ہوتا۔

तदर्थं यमनियमाभ्यामात्म संस्कारो

योगाश्चाध्यात्म विध्यपायेः ॥ ४६ ॥

رارکتھ (میں طرح یوگ شاستر میں آتما کے سدھار کے طریقے لکھے ہیں اسی
طریقے سے یوگ کے آتموں انگوں کا ابھياس کرنا چاہیے۔
(سوال) ہم نے سنا ہے کہ یوگ درشن نیاٹے درشن کے بعد بنا ہے۔ لیکن
اس سوتر میں یوگ درشن کا نیاٹے سے پہلے ہونا ثابت ہوتا ہے۔
(جواب) یوگ شاستر نیاٹے درشن کے بعد میں بنا ہے۔ لیکن یوگ و دیا نیاٹے
سے پہلے دیدوں میں موجود تھی۔ ایسے ہی نیاٹے دیگر ہل و دیا دید میں موجود تھیں
اور اس وقت یوگی یوگ یوگ کرتے بھی تھے۔ اس واسطے یوگ سدھ ہی رشی نے لکھی ہے
در حقیقت یوگ درشن نیاٹے کے بعد ہے۔

(سوال) یوگ کے آٹھ انگ کون کون سے ہیں۔

(جواب) یم۔ نیم۔ آسن۔ پرانا نام۔ پر تیا بلہ۔ دھارنا۔ دھیان۔ سادھنی۔ یہ یوگ کے
آٹھ انگ ہیں۔ ان کی زیادہ تشریح یوگ درشن کے ترجمہ میں کی جاوے گی۔ کیونکہ

یہاں اس بحث سے ہٹک بہت بڑھ جائیگا۔

(سوال) کیا یوگا بھیاس کے بغیر کئی نہیں ہو سکتی۔

(جواب) یوگ کے بغیر تو گیان کا ہونا مشکل ہے اور تو گیان کے بغیر کئی نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے موکش کے خواہشمندوں کو یوگ کا سیکھنا ضروری ہے۔

(سوال) جن وشبوں کا یوگ اور سادہ ہی سے گیان ہوتا ہے۔ ان کے ہونے میں کیا پرمان ہے کیونکہ کرنے کے بعد گیان ہو گا پھر تو کچھ ثبوت ہی نہیں۔

(جواب) اگر کوئی پوچھے معری کے سمجھا ہونے میں کیا پرمان ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ کیا تو جنہوں نے معری کو کھایا ہے۔ ان سے پوچھ دیکھو یا خود کہا کر دیکھو۔ اس کے سوا اور کوئی پرمان ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح یا تو یوگیوں سے جا کر دریافت کرو یا خود یوگی بن کر دیکھو۔

(سوال) اگر یوگ کی بابت یقین نہ ہو سکے تو کیا کرے۔

(جواب) **ज्ञानमहत्वाभ्यासस्तद्विद्वद्यसहस्रं**

(اگرچہ) اول تو گیان کو حاصل کرنے کے واسطے اس کا بار بار دہار کرے جب دماغ

اس کے دہار اس قابل ہو جاوے گا کہ اس کو سمجھ سکے۔ تو یوگ کی سائنس اس

کے انگوں کا ضروری ہونا اور اس کے نتائج کا صحیح ہونا یقین ہو جائیگا۔ دوسرے

جو یوگ اس دنیا کے جاننے والے ہوں۔ ان کے ساتھ بار بار بحث کرنی چاہیے

لیکن بحث ہر نسبت کی غرض سے کرنا ٹھیک نہیں۔ بلکہ اصول یوگ کی مہارت کو

ٹھیک ٹھیک معلوم کرنے کے واسطے یوگ کے عالموں سے ضروری بحث کرنا

اس کے یقین ہونیکا سبب ہے۔

(سوال) یوگیوں کے ساتھ بحث کس طرح کرنی چاہیے۔

(جواب) **तं विषयं गृह्यन् वृत्त्यन्तरी विधिषु**

श्रौत्याधिभिरनसुखिभिरभ्यاسे वा ॥ ६८ ॥

(اگرچہ) اول تو اپنے سے زیادہ عالم گورو سے بحث کرنی چاہیے۔ یعنی ان سے سوال

کر کے جواب حاصل کرنے چاہیے۔ یا اپنے لائق چیلوں کے ساتھ دہار کرنا چاہیے۔ یا برابر

کے پڑھنے والے برہمچاریوں سے ست است کے جاننے کی خواہش سے کچھ بات اور

ہار جیت کے خیال کو چھوڑ کر بحث کرینی چاہیے۔ اسی طرح پر بحث کرنے سے تنو
گیان کے اصول پر بھی میں قائم ہو پاتے ہیں۔

(سوال) اگر اپنے سے زیادہ عالم نہ ملے تو کیا کرے

جواب) ॥ ६ ॥ अथिवा प्रये जना थं सर्थित्वे ॥

(اگر کچھ) جبکو تنو گیان کی خواہش ہو۔ اگر پورا تنو گیانی کو رو نہ ملے۔ تو ہار جیت
کے خیال کو چھوڑ کر دوسرے خیال والوں سے بحث کرے۔ لیکن ضد کو اپنے
دل میں جگہ نہ دے۔ کیونکہ جس طرح چراغ سے چراغ جلتا ہے۔ ایسے ہی دو
سمجھتروں کی رگڑ سے بھی آگ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس واسطے ست کے جاننے کی
خواہش والا ست کو جان ہی لیتا ہے۔

(سوال) اگر ہر ایک سے بادلینی ست است کے جاننے کے واسطے ہی کھشت کرتی

چاہیے تو طلب اور دستد اکبوں کہا۔

جواب) ॥ ७ ॥ अथिवा वितपे वीजं गरोहं

॥ ८ ॥ अथिवा कण्टकशाखा वणव ॥

(اگر کچھ) جب طرح کھیت بومیو ایک مطلب کو اناج اور فصل لینے سے ہوتا ہے۔
لیکن ست جانور اور پشو اس اناج کو خراب کر نیکی واسطے چارو و لطف آتے جاتے
ہیں۔ اس واسطے وہ اس کے چارو و لطف کا سونکی بار لگاتا ہے۔ جس سے خراب
جاؤر کھیت کو نہ بگاڑ سکیں۔ اسی طرح بحث کر نبوائے کا مطلب تنو گیان سے
ہے۔ لیکن وید و رد وہی اور ناشک لوگ سیدھے آدمیو یونگو غلط دلیلوں سے
بہکا کر انکو تنو گیان سے علیحدہ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان سے ویدک
دھرم کی حفاظت کرنے کے واسطے طلب اور دستد کی بھی کسی وقت ضرورت
ہوتی ہے۔ زرن تنو گیان کے حاصل کر نیکی واسطے بادلینی گورو جیے کے سوال
و جواب ہی ضروری ہوتے ہیں۔

نمائے درشن کا چوتھا ادھیائے پورا ہو گیا۔

نیاے دوشن پانچواں ادھیہا

پہلا ادھیہا

پہلے دکھانے کے ہیں کہ سادھرم یعنی موافق صفات اور ویدرم یعنی مخالف صفات سے
ہی جاتی ہیں۔ اختلاف اور دوش پیدا ہوتا ہے۔ اس شہرچہ طور پر اس بات کی بحث
کرنے ہیں کہ جاتی یعنی نوع میں کتنی قسم کے دوش عاید ہوسکتے ہیں۔ جن سے اختلاف
ہو جاتا ہے +

(سوال) باقی یعنی نوع میں کتنی قسم کے دوش عاید ہوسکتے ہیں +

(جواب) साधर्म्यवैधर्म्योत् कार्यापकार्ष
वर्ण्यावर्ण्यीव कल्मसाध्यप्राप्त प्राप्तिप्र-
संगप्रतिदृष्टान्तानुमतिसंशयप्रकरणहे
त्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुक्त
तन्मिथित्या नित्यमाद्यी समा: ॥१॥

(ارتقاء) یہ چوبیس قسم کے دوش جاتی یعنی نوع سے تعلق رکھتے ہیں (۱) سادھرم یعنی
صفات منفقہ (۲) ویدرم یعنی مخالف صفات (۳) اوکوش یعنی بڑائی خوبی (۴) اپکوش
یعنی خرابی چھوٹائی (۵) وران (۶) اوران (۷) وکلیپ یعنی اعتراض (۸) سادھیہ
یعنی محتاج ثبوت (۹) پراپتی یعنی حصول (۱۰) اپراپتی نہ حاصل ہونا (۱۱) پرانگ
یعنی موقع (۱۲) پرتی درشتانت (۱۳) الوتپتی (۱۴) سنشے (۱۵) پرکران
یعنی مشہور (۱۶) ہیتو یعنی دلیل (۱۷) ارتھاپتی یعنی مطلب سے حاصل ہونا
(۱۸) اوشیش جسمیں کچھ خصوصیت نہ ہو (۱۹) اوپ پتی یعنی ترک (۲۰) اولپیدی
یعنی لگیں (۲۱) نتیہ واجب الوجود (۲۲) نتیہ یعنی ممکن الوجود (۲۳) کار یہ یعنی معنوی یہ چیزیں
چیزیں ہیں جن کے موافق ہونے سے جاتی یعنی نوع میں دوش آتا ہے اس واسطے ان میں
ہر ایک کے ساتھ لفظ سم یعنی برابر لگایا جانا چاہئے۔ جیسے سادھیہ سم ہیتو ابجیاس میں

لفظ سم اس بات کو بتاتا ہے کہ جیسے مدلول دلیل کا محتاج ہے ایسے ہی دلیل کی
تبرت کی محتاج ہے۔ اس کی زیادہ تشریح آگے آئیگی +
(سوال) سادھرم سم اور ویدہرم سم کیا ہوتے ہیں +

(جواب) साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारतः
समं विपर्ययौ पपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसौ
॥ २ ॥

(ا ر تھ) یہ سادھرم سم وغیرہ نقص سادھرم کے تعلق اور ویدہرم کے تعلق ہی کو
چھوڑ کر جس چیز کو ثابت کرنا جو اس کی تردید کرتے ہیں۔ اس سوتر میں سادھرم سم
اور ویدہرم سم جاتی یعنی نوع میں آنے والے دو نقصوں کو بیان کیا ہے۔ یعنی
جب سادھرم یعنی موافق صفات کے ملانے سے مدلول میں دھرم یعنی صفات
کے مخالفت دیکھا جائے۔ تو اس وقت سادھرم ہی سے مدلول کی تردید ہو جاتی
ہے۔ اس طرح کی تردید سادھرم سم جاتی میں نقص سے ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے
کہا۔ کہ جس طرح گھڑا وغیرہ معلول ہیں۔ ایسے ہی شبد بھی معلول ہے۔ اس واسطے وہ
انتیہ یعنی ممکن الوجود ہے۔ اس پر دوسرا یہ جواب دے سکتا ہے۔ کہ جس طرح
واجب الوجود آکاش یعنی جگہ غیر مجسم ہے۔ ایسے ہی شبد بھی غیر مجسم ہے۔ اس
واسطے وہ انتیہ یعنی واجب الوجود ہے۔ لیکن یہ دونوں دلیلیں ناقص ہیں کیونکہ
کار یہ کے ساتھ کسی صفت کے ملنے سے انتیہ ہونا یا واجب الوجود کے ساتھ
کہ صفت کے ملنے سے واجب الوجود ہونا اس کو تحقیق کرنے کے واسطے
کسی خاص دلیل کی ضرورت ہے صرف دونوں کے ساتھ ایک صفت مل جانے
سے ایک خاص بات ثابت نہیں ہو سکتی۔ کہ وہ انتیہ ہے یا انتیہ ہے۔ ایسے
ہی ویدہرم یعنی مخالف صفات کے ملنے میں بھی نقص رہتا ہے۔ جیسے کوئی
کہے کہ آکاش وغیرہ انتیہ چیزوں کے خلاف ہونے سے شبد گھڑے وغیرہ معلول کی
طرح انتیہ یعنی ممکن الوجود ہے اس پر مخالف یہ جواب دے۔ کہ انتیہ آکاش کی طرح
مورتی والا یعنی مجسم نہ ہونے سے شبد انتیہ ہے اور گھڑے وغیرہ کار یوں سے غیر
مجسم ہونے کے سبب شبد کا ویدہرم یعنی اختلاف ہے یہاں بھی کوئی خاص دلیل نہیں

کیونکہ شد کا سم گھٹ کی طرح پیدا ہونیوالا اور نقیہ آکاش کی طرح غیر مجسم ہے۔ بحث کرنے والے ہر دو فریق اس سے اپنا مطلب نکال سکتے ہیں۔ اس واسطے یہ مثال ٹھیک نہیں۔ اور سادھرم ویدھرم سم نقص کھاتے ہیں۔ جس سے کسی فریق کا بھی مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ اور ایسا بھی کہہ سکتے ہیں کہ کام کرنے کا سبب جو اوزار ہیں۔ وہ سب مجسم ہیں اور آتما غیر مجسم ہے۔ اس واسطے آتما کام نہیں کر سکتا۔ اس پر مخالف جواب دیتا ہے کہ حرکت یعنی فعل سے مبرا آکاش پرتیکش سے معدوم ہوتا ہے۔ لیکن آتما کا پرتیکش نہیں ہوتا۔ اس واسطے فعل سے مبرا آکاش سے نفاد ہونے کی وجہ سے آتما فعل کرنے والا ہے۔ یہاں ایسی کوئی دلیل نہیں کہ حرکت کرنے والے کا مخالف ہونے سے بے حرکت مانا جاوے۔ یا بے حرکت کا مخالف ہونے سے حرکت والا مانا جاوے۔ اس سوتر کا مطلب کسی چیز کی ایک صفت کے سننے یا مخالف ہونے سے اُس کے سادھرموں کا مل جانا یا مخالف ہونا جو ایک جاتی یعنی نوع ہونے کے واسطے ضروری ہے۔ بمیدل ہے +

(سوال) اس سادھرم ویدھرم سم کا بھی ایک نام ہے یا اور بھی کوئی نام ہے +

(جواب) اس کو ست پرتی پکش ہیتو ابھاس۔ اور انیکانت ہیتو ابھاس بھی کہتے ہیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں +

गान्धाद्वीसिद्धि वत तत्सिद्धिः ॥ ३ ॥

(اگر کہتے) صرت ایک دھرم کے ملاپ یا اختلاف سے جو قابل ثبوت کو ثابت کیا جاتا ہے۔ اُس میں ایہوستھا یعنی غلطی ہوتی ہے اور خاص دھرم یعنی صفت کے ملاپ اور اختلاف میں ایہوستھا یعنی قاعدہ کی تردید نہیں ہوتی۔ جس طرح گٹھ کی خاص صفت سے گٹھ کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح خاص صفت کے ملاپ یا اختلاف سے سادھرم یعنی قابل ثبوت کا ثابت ہونا یا تردید ہونا معلوم ہوتا ہے +

(سوال) گٹھ کا نشان تو سادھرم یعنی وہ چیز جو گلے کے نیچے لٹکتا ہے کیا اس سے

ہی گٹو کا ثبوت ملتا ہے +

(جواب) ساسنا تو بیل کے بھی ہوتی ہے اس واسطے گھوڑے وغیرہ سے مختلف دھرم ہونے اور گٹو جاتی سے بھی گٹو ثابت نہیں ہوتی اور گٹن وغیرہ کے فرق سے گٹو ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ اس طرح کا فرق ہیئتو ابھاس یعنی غلط دلیل ثابت ہوتا ہے۔ جس طرح صرف گٹو کی آکرتی اور خاص گٹو جاتی سے گٹو کا گمان ہوتا ہے اسی طرح پر ایسے خاص دھرم سے جو دوسری چیز میں نہ پایا جاوے یا خاص دھرم کے نہ ہونے سے جس کا اختلاف اُس سے لازمی ہو۔ قابل ثبوت چیز ثابت ہوتی ہے اور ایسے سادھرم اور ویدھرم سے جس کو دوسرے میں بھی دیکھ سکیں ثابت نہیں ہو سکتی +

**साध्यदृष्टान्तयोधर्मविकल्पोदभयासा
ध्यवाञ्चोत्कर्षाप्रकथवर्णयीवर्णयेविक
ल्पसाध्यसमाः ॥४॥**

(اڑتھ) جاتی کے متعلق یہ چھ لفظس۔ یعنی اوٹکرش۔ ورن۔ اورن۔ وکلب

اور سادیہ سم ہیں +

(سوال) اوٹکرش سم کسے کہتے ہیں +

(جواب) جہاں غیر موجودہ صفت کے ساتھ مقابلہ کر کے بیان کیا جائے

اُسے اوٹکرش سم کہتے ہیں +

(سوال) اپکرش سم کسے کہتے ہیں +

(جواب) جہاں موجودہ دھرم یعنی خاص صفت کو عینہ کر کے مقابلہ سے

بیان کیا جاوے۔ اُسے اپکرش سم کہتے ہیں۔ اوٹکرش سم کی مثال یہ ہے۔

جیسے کسی آدمی نے کہا کہ برتن کے موافق پیدا شدہ ہونے سے شبہ یعنی

آواز انتیہ ہے۔ اس کے جواب میں جاتی یعنی نزع کا ماننے والا یہ کہے

کہ انتیہ ہونا اور پیدا شدہ ہونا روپ سمت یعنی شکل والے برتن میں

رہتے ہیں۔ اس واسطے انتیہ اور پیدا شدہ ہونا شکل کے ساتھ رہنے

سے شبہ یعنی آواز بھی شکل والا ہے۔ کیونکہ وہ پیدا شدہ اور انتیہ

ہے اور پیدا شدہ اور اتمیہ شکل والے ہونے میں ایسے ہی مشبہ بھی شکل والا ہے۔ یہاں مشبہ میں شکل نہیں۔ لیکن صرف وکلب افترض کے واسطے فرض کیا ہے۔ ایسی مثال کو انکزش سم سمجھنا چاہئے۔ یعنی مشبہ میں شکل نہیں تھی۔ وہ زیادہ کی گئی ہے۔ اور انکزش سم کی مثال یہ ہے۔ چونکہ روپ رہت یعنی شکل سے مبرا آکاش کاریہ یعنی پیدا شدہ اور اتمیہ یعنی ممکن الوجود نہیں ہے۔ اور مشبہ بھی روپ رہت ہونے کے سبب ممکن الوجود نہیں ہے یہاں مشبہ میں جو پیدا شدہ ہونے کی صفت تھی۔ اُس کو روپ رہت ہونے سے علیحدہ کیا گیا ہے +

(سوال) ورن سم کسے کہتے ہیں +

(جواب) جو قابل ثبوت چیز اور اُس کی دلیل کئے لائق ہے اُس کے

خلاف خیال ہونے سے ورن سم کہلاتی ہے +

(سوال) اورن سم کسے کہتے ہیں +

(جواب) جو قابل ثبوت چیز اور اُس کی دلیل بیان کرنے لائق نہیں

اُس کے خلاف خیال ہونے کو اورن سم نقص جاتی میں ہوتا ہے۔ چیز میں کونسی صفت کئے لائق ہے۔ کونسی نہیں یہ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے

اس واسطے اس کے لئے کوئی خاص مثال نہیں دی +

(سوال) وکلب سم کسے کہتے ہیں +

(جواب) جو صفت چیز کو ثابت کرنے والی ہے مثال میں معہ اُس کے

دوسری صفات کا بھی شک کرنے سے سادھیہ یعنی قابل ثبوت میں بھی

شک ہونا وکلب سم کہلاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حرکت کا سبب چیز

بھاری ہوتی ہے۔ جیسے لوہا اور پھر کہا جاوے کہ وہ ہلکی ہوتی ہے جیسے

ہوا ایسے ہی حرکت کا سبب ہونے کی صفت رکھتی ہوئی کوئی حرکت کرتی ہے

جیسے لوہا یا ڈھیلا اور کوئی حرکت نہیں کرتی جیسے آتما ان دونوں کے ایسا

نہ ہونے میں کوئی خاص دلیل نہیں۔ ایسا وکلب سم ہے +

(سوال) سادھیہ سم کسے کہتے ہیں +

(سوال) ہیئت وغیرہ ثبوتوں کا جس سے تعلق ہوتا ہے۔ وہ صفت سادہیہ یعنی قابل ثبوت ہے۔ اُس کو مثال کی موافق فرض کرنے کو اور مثال اور سادہیہ کے ایک صفت کے ملنے پر سادہیہ میں مثال کی سبب صفتوں کو فرض کر لینا سادہیہ سم ہے جیسے کوئی کہے کہ جیسے ڈھیلا موجود ہے۔ ایسے ہی آتما بھی موجود ہے۔ جیسے ڈھیلا حرکت کرتا ہے ایسے ہی آتما بھی حرکت کرتا ہے۔ یا جیسے آتما محتاج ثبوت ہے ایسے ہی ڈھیلا بھی محتاج ثبوت ہے۔ اس واسطے دونوں ایک سے ہیں +

اب متذکرہ بالا اعتراضوں کا جواب دیتے ہیں +

**किञ्चित्साधर्म्यादुपसहारसिद्धे वैधर्म्या
दप्रतिषेधः ॥२॥**

(ارتھ) جہاں دیاجی یعنی بمعہ تعلق کے سادہرم یعنی صفات کی موافقت پائی جاتی ہے۔ اُسی سے قابل ثبوت چیز ثابت ہوتی ہے۔ اُسیں کسی صفت کے مخالف ہونے سے اُس کی تردید نہیں ہوتی۔ معہ تعلق کسی دہرم کے مل جانے سے اوپان ثابت ہوتا ہے۔ جیسے یہ تشبیہ دینا کہ گٹو کے موافق نیل گائے ہوتی ہے جس عضو کی شل میں گٹو اور نیل گائے کا اتفاق ہے۔ اُسی صفت کے ملنے سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے مخالف صفت کے اختلاف سے موافق صفت کے ملنے کی تردید نہیں ہوتی۔ کیونکہ جہاں تک موافقت کا تعلق ہے۔ وہیں تک سادہرم یعنی صفات کا ملنا تسلیم کیا جاتا ہے جو صفات کی موافقت گٹو اور نیل گائے میں مسلمہ ہے اُسیں اختلاف کا شک نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر مثال وغیرہ ثابت کرنے کی طاقت رکھنے والے اسباب میں محتاج ثبوت یعنی جس کو ثابت کرنا ہے اور مثال کی صفات کے اختلاف سے تردید کرنا صحیح نہیں۔ یعنی اذکوش سم وغیرہ میں جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ سادہیہ یعنی محتاج ثبوت اور مثال کے دہرم میں اعتراض کے خیال سے اختلاف فرض کر کے تردید کرنا صحیح نہیں +

(سوال) اگر اس طرح پر تردید کو غلط کہا جاوے۔ تو جاتی کی غلطی کس

طرح دور ہوگی +

(جواب) جہاں تعلق نہ ہو اور اس نقص سے ناقص دلیل جاتی کو ناقص کرنے والی ہوتی ہے۔ لیکن موافقت صفات یعنی سادہ صرم میں یہ ضرورت نہیں۔ کہ محتاج ثبوت کے ثابت کرنے کے واسطے جتنی خاص صفتیں سادہ یہ یعنی محتاج ثبوت میں ہوں اتنی ہی سب دلیل اور مثال میں رکھی جادیں کیونکہ کل صفات کے سننے پر مدلول اور مثال میں کوئی فرق نہیں رہیگا۔ اس واسطے ہر جگہ مدلول اور مثال میں جس دھرم یعنی صفات کا اتفاق ہے اُسی سے مدلول ثابت ہو جائے گا۔ اس واسطے تردید متذکرہ بالا صحیح نہیں۔ اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں +

साध्यातिथेशाजदृष्टान्तो पपति: ॥६॥

(اگرچہ) مدلول کی دلیل ہی سے مثال کے ثابت ہونے سے سب صفات کے مدلول ہونے کی ضرورت نہیں یعنی مدلول کے جس جُز اور صفت سے اُس کا ثابت ہونا ضروری ہو۔ اُسی کی موافقت سے مثال ثابت ہوتی ہے۔ مدلول کی کُل صفات مثال میں نہیں ہوتیں۔ کیونکہ مدلول اور مثال کی کُل صفات کے ایک ہونے کی حالت میں مدلول اور مثال میں کچھ فرق نہیں رہتا۔ کیونکہ فرق صفات کے اختلاف ہی سے ہوتا ہے۔ جو مدلول کو دلیل کا محتاج سمجھ کر ہی ثابت کیا جاتا ہے اگر دلیل کا محتاج نہ ہو تو ثابت نہیں کیا جاتا۔ مدلول کے موافق مثال کو بھی مدلول ماننے میں تسلسل ہو جائیگا + (سوال) درشمانت یعنی مثال کا لکشن کیا ہے +

(جواب) جس چیز میں عام لوگوں اور محققوں کی رائے میں اتفاق ہو اُسے درشمانت کہتے ہیں۔ اس لکشن یعنی تعریف کے اختلاف سے مہربا جو دھرم یعنی صفات کا اتفاق ہے وہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اُس متفق الراء صفت کے گین سے مدلول کو ثابت کرنے میں درشمانت یعنی مثال کی مدد ہوتی ہے۔ جیسے پرما تا آکاش کے موافق سرب بیاپک اور غیر مجسم ہے۔ اس کئے میں صرغ غیر مجسم اور بیاپک ہونے میں مثال دی گئی ہے۔ آکاش کی

جزا یعنی غیر مدک اور پرماتا کے چیتن ہونے کے اختلاف سے اس مثال کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہر جگہ سمجھ لینا چاہئے۔ اور دوسری صفات کو مدلول سمجھ لینا صحیح نہیں۔ اس پر اعتراض کرتا ہے + ۱۱۵ ۱۱

प्राप्यसाध्यमप्राप्यवा इतोः प्राप्याभ्यविशिष्ट

वादप्राप्यसाध्यकत्वाच्चप्राप्याप्रतिसमौ

(ا ر کھ) دلیل مدلول سے ملکر یعنی مدلول کے مخزن میں داخل ہو کر مدلول کو ثابت کرتی ہے۔ یا بلا ملے ہی مدلول کو ثابت کرتی ہے اگر کو مدلول میں ملکر ثابت کرتی ہے۔ تو جب دونوں ایک ہی مخزن میں ایک ہی طرح موجود ہیں۔ تو دونوں میں ایک کی خصوصیت نہ ہونے سے دلیل مدلول کو ثابت کرنے والی نہیں ہو سکتی۔ اگر دلیل کو ثابت کرنے والا تسلیم کریں تو مدلول کو بھی دلیل کا ثابت کرنے والا تسلیم کرنا ہوگا۔ دونوں موجودہ کے ایک طرح رہنے میں کوئی کسی کی دلیل و مدلول نہیں ہو سکتا۔ اگر بغیر ملے دلیل سے مدلول کا ثابت ہونا تسلیم کرو۔ تو بھی دلیل مدلول کو ثابت کرنے والی ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ چراغ اُسی چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ جس کو اُس کی روشنی سے ملاپ ہوتا ہے۔ اس واسطے اس پر اپنی اپنی ملاپ کی دلیل سے پرہیز سم دوش عاید ہوتا ہے اور اپر اپتی کی دلیل سے اپر اپتی سم دوش عاید ہوتا ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں +

अदादि निष्पत्तिदर्शनात् पादनेचामिवा

सदप्रतिषेधः ॥ ६ ॥

(ا ر کھ) متذکرہ بالا دونوں قسم کی تردید بیدلیل ہے۔ کیونکہ یہ بات پریش پرمان سے معلوم ہوتی ہے کہ فاعل۔ اوزار اور بنانے والے سانچے وغیرہ مٹی سے ملکر ہی گھر وغیرہ کو بناتے ہیں اور دشمن وغیرہ کو دور سے ہی تیر بندوق وغیرہ سے مارتے ہیں اس سے بغیر ملے بھی دُکھ وغیرہ دینا ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے مل کر اور بنانے دونوں طرح سے کاریہ کی پیدائش کے پریش ہونے سے اس کی تردید کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ جو چیز پریش سے ثابت ہو اُس

کی تردید نہیں ہو سکتی +

**दृष्टान्तस्य कारणान पदेषात् प्रत्यवस्थानाच्च
प्रति दृष्टान्तेन प्रसङ्गः प्रति दृष्टान्तसमी ॥२॥**

(اگر تھ) دلیل کی بھی دلیل بیان کرنی چاہئے۔ اس قسم کی تردید کرنا پرسنگ سم کہلاتا ہے۔ مثلاً ایسا کہا جاوے کہ اس مثال کے موافق تو یہ نتیجہ ہے لیکن اس دلیل کے واسطے بھی دلیل دینی چاہئے۔ اس مثال کے نتیجہ ملنے میں ہمدان نہ دینے سے اس کا بھی ہونا ماننے لائق نہیں اور جب درشانت میں پران ہے تو اس پر مان کے واسطے اور پرمان کی ضرورت ہے اس طرح پر یہ پرسنگ سم دوش کہلاتا ہے اور ہر ایک درشانت سے اس قسم کا دوش قائم کرنا پرتی درشانت سم کہلاتا ہے۔ جیسے حرکت کے سبب صفت کے ملاپ سے جس طرح ڈھیلا حرکت کرتا ہے ایسے ہی آتما حرکت کرتا ہے۔ اس پر جاتی ماننے والا یہ کہے کہ کیا یعنی حرکت کے سبب گن والا آکاش حرکت سے مبرا ہے +

(سوال) آکاش میں حرکت کا سبب گن کیا ہے +

(جواب) ہوا کے نباتات کے ساتھ ملنے کے موافق آکاش کا ہوا کے ساتھ ملا ہونا حرکت کا سبب گن ہے۔ اس قسم کی دلیل پرتی درشانت سم کہلاتی ہے۔ یا یہ کہنا کہ اگر کپڑے کی مثال سے شبہ انتیہ ہے تو آکاش کی مثال سے شبہ انتیہ ہے۔ اس واسطے آکاش کی مثال سے نتیجہ ہی کیوں نہ مانا جاوے۔ انتیہ کیوں مانا جاوے یہ پرتی درشانت سم ہے یعنی ہر ایک مثال میں ایک سا اعتراض عاید ہوتا ہے۔ ایک اور دلیل دیتے ہیں +

प्रदीपादानप्रसङ्गः निषेतिवतद्विनिवृत्तिः ॥३॥

(اگر تھ) جیسے اندھیرے میں رکھی ہوئی چیزوں کے معلوم کرنے کے واسطے چراغ جلا یا جاتا ہے۔ لیکن چراغ کو معلوم کرنے کے واسطے دوسرا چراغ نہیں جلا یا جاتا۔ اور نہ ہی ایک چراغ کے معلوم کرنے کے واسطے دوسرے چراغ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جس دلیل سے مدول کو ثابت کیا جاتا

ہے۔ اُس دلیل یا مثال کے واسطے اور دلیل یا مثال کی ضرورت نہیں کیونکہ جس کو عام لوگ اور محقق ایک برابر اور مسلمہ سمجھیں وہی مثال ہوتی ہے۔ پھر چراغ کی طرح مسلمہ دلیل کے واسطے دوسری دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس واسطے اُس کے واسطے دوسری دلیل کی خواہش کرنا بیدل ہے۔ یہ پرسنگ سم کا جواب ہو گیا۔ اب پرتی درشٹانت سم کا جواب دیتے ہیں +

प्रतिदृष्टान्ते हेतुत्वे च ना हेतुर्दृष्टान्ति ॥ १९१ ॥

(ا ر تھ) جو شخص پرتی درشٹانت نقص کا دعوے کرتا ہے وہ کسی خاص دلیل کو نہیں بتلاتا۔ کہ اس طریق پر پرتی درشٹانت ثابت کرنے والا ہے تو خاص دلیل نہ ہونے سے پرتی درشٹانت صحیح درشٹانت دلیل نہیں کیونکہ بلا دلیل کے ساتھ تعلق ہوئے صرف مثال سے مخالف دعوے کے رسدھی نہیں ہو سکتی۔ اور پرتی درشٹانت یعنی ہر ایک درشٹانت پرتی پکش کے ثابت کرنے کے واسطے دلیل ہوتی ہے۔ اس طرح ہمارا درشٹانت ہمارے دعوے کی دلیل ہونا ثابت ہو گیا۔ اور پرتی درشٹانت کے دعوے کا بھی ثبوت ہونے سے کسی کا بھی مخالف نہ ہوا۔ اس واسطے پرتی درشٹانت کی دلیل ہونے سے ہمارا درشٹانت دلیل کے خلاف ہونا ثابت نہ ہوا یعنی درشٹانت بھی دلیل ثابت ہو گیا اُس کی تردید نہ ہوئی اس واسطے درشٹانت بھی ایک ثبوت یعنی دلیل ہے +

प्राप्त्यन्तेः कारणभावादानुत्पत्तिसमः ॥ १९२ ॥

(ا ر تھ) حرکت کے بعد پیدا ہونے سے گھڑے کے موافق شبہ بھی انتیہ ہے۔ ایسا کہنے پر جاتی کے دعویدار کا یہ دوش یعنی نقص بتلانا کہ پیدائش سے پہلے نہ پیدا ہوئے شبہ میں حرکت کے بعد ہونے والا دھرم جو انتیہ ہونے کا سبب ہے نہیں ہے۔ اس لئے انتیہ ہونے کے سبب کے نہ ہونے سے شبہ کا انتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور انتیہ کی پیدائش نہیں۔ اس طرح پیدائش کے نہ ہونے کی دلیل دینے کو انوپتی سم کہتے ہیں۔ اب اس

اعترض کی تردید کرتے ہیں +

**तथाभावादस्यमस्यकारणोपपत्तर्नकारणप्रति
षेधः ॥ १३३ ॥**

(اگر تھ) جیسے تم پیدائش سے پہلے ناپیدا شدہ میں کارن یعنی سبب کے نہ ہونے سے پیدائش کی تردید کرتے ہو۔ ایسے ہی ہم اُس کے مخالف پیدائش کے بعد کارن بہاؤ یعنی ہونے سے کاریہ کا ہونا ملتے ہیں اور پیدا ہونے کے سبب سے ہی کاریہ یعنی معلول اور کارن یعنی علت تسلیم کی جاتی ہے پیدائش شدہ کاریہ کے کارن کے ثابت ہونے سے کارن کی تردید نہیں ہو سکتی۔ پیدائش کے ہونے سے یہ شبہ پیدا ہوا محیاں ہوتا ہے۔ اس طور پر پیدائش شدہ کی ہستی ثابت ہونے سے پیدائش سے پہلے کاریہ شبہ نہیں ہے۔ جس کے کارن یعنی علت کی تردید کرنے سے کسی قسم کا نقص عاید ہو اور شبہ کا حرکت کے بعد پیدا ہونا کارن کے پریشکشی سے ثابت ہونے سے پیدائش سے پہلے کارن کا ابھڑا ماننا سراسر بیدل اور غلط ہے +

**सामान्यदृष्टान्तयोरैक्यकत्वे समाने नित्या
नित्यसाम्यायार्तसंशयसमः ॥ १३४ ॥**

(اگر تھ) گھڑے وغیرہ انتیہ کاریوں کے موافق حرکت سے پیدا ہونے کے سبب شبہ انتیہ ہے۔ ایسا کہنے پر جاتی بادی کا یہ دوش دیشا کہ سامانیہ۔ گٹھ میں رہنے والی گوتہ جاتی میں اور گھڑے میں اندریوں سے ظاہر ہونا برابر ہے۔ لیکن اس پر بھی جاتی انتیہ ہے اس واسطے کاریہ ہونے کی دلیل سے گھٹ کے موافق انتیہ ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سامانیہ کے موافق انتیہ اور گھٹ کے موافق انتیہ۔ انتیہ اور انتیہ دونوں کے سادھرم سے ایک بات یقیناً نہیں معلوم ہو سکتی۔ اس واسطے شک کا رفع کرنا مشکل ہے اسطرح پر شک کو سبب بتلا کر دوش یعنی نقص عاید کرنا سنسنے سم کہلاتا ہے اس کا جواب دیتے ہیں

**साधर्म्यात्संशयप्रनसंशयोर्बेधम्यादस्यथा
वासंशयोऽत्यन्तसंशयप्रसङ्गो नित्यत्वान्ना**

म्ह्यपगमाच्चसामाख्यस्य प्रतिबोधः ॥ १५ ॥

(اگرچہ) سادھرم یعنی صفات کی موافقت سے سنشے یعنی شک ہوتا ہے۔ جیسے ٹھونٹھ اور انسان کی لمبائی کو موافق دیکھ کر شک پیدا ہوتا ہے اور خاص دھرم یعنی صفات کے معلوم ہونے پر سنشے یعنی شک پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وشیش یعنی خاص دھرم کا اختلاف ہے۔ دونوں کو علیحدہ بتلا کر شک کو برفع کرتا ہے اسی طرح ہر حرکت جو شبد کا کارن ہے اُس کے سبب سے پیدا ہونے کے خاص علم سے تحقیق ہوئے کاریہ شبد کے اقیہہ ہونے میں اقیہہ اور نقیہہ کے موافق صفات رکھنے میں شک نہیں ہوتا۔ اگر وشیش دھرم کے ہونے پر بھی شک ہونا مانا جاوے تو شک کی کوئی حد ہی نہ رہیگی۔ اور کسی طرح ہر شک کا ناسخ ہی نہ ہوگا۔ لیکن وشیش علم ہونے میں نقیہہ صفات کی موافقت ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ انسان کو جب ٹھونٹھ اور آدمی کی خاص صفات کا علم ہوجاتا ہے۔ تو وہ علم شک کا سبب نہیں ہوتا۔ چونکہ سمان دھرم کے گمان کا نقیہہ ہونا مسلمہ نہ ہونے سے اور شک کا نقیہہ ہونا ممکن نہ ہونے سے یہ تردید جو متذکرہ بالا سوتر میں کی گئی ہے تبدیل ہے +

उभयसाधनवार्ते प्रक्षिपासिद्धिः प्रकरणसमः ॥ १६ ॥

(اگرچہ) دونوں طرف کے دعوے یعنی ایک اقیہہ کے موافق صفات سے اقیہہ بتلانے اور دوسری کے نقیہہ کے موافق صفات سے نقیہہ کہنے میں جو فریقین کی پرورتی ہوتی ہے۔ اُسے پرکریا کہتے ہیں جیسے کسی نے کہا کہ اقیہہ گہرہ وغیرہ مہلول۔ کہے موافق شبد بھی مہلول ہونے سے اقیہہ ہے اس پر جاتی ماننے والے نے کہا کہ نقیہہ آکاش۔ کے موافق شکل اور جسم نہ رکھنے سے شبد نقیہہ ہے۔ یا آکاش کی اندری کان سے پریش ہو۔ نے سے شبد نقیہہ ہے۔ یہ دوش تہائے دعوئے کی تردید کرتا ہے۔ اس طور پر دوسرے مخالف کے موافق صفات سے نقص بتلا کر تردید کرنے کو جس سے ہر دو فریق کے دعوئے سے ایک کا ثابت ہونا نہ پایا جاوے۔ دوسرے کی تردید نہ ہو۔ اُسے بہ کرن سم کہتے ہیں یعنی دونوں !۔ نقص رکھنے والے ہیں۔ اب اسکی تردید کرتے ہیں +

मति पक्षान्न सकृदप्यसिद्धे ज्ञाने

वेधानुपपत्तिः ज्ञानि पक्षो पक्षो

(اگر تھ) دونوں کی صفات کی موافقت سے پرکریا کا ثبوت بتلائے میں دونوں میں اصل میں ایک دعوے ہی ٹھیک ہوگا۔ دونوں کے دعوے نہ تو ٹھیک ہو سکتے ہیں نہ غلط کیونکہ ست یعنی صحیح دعوے ایک ہی ہو سکتا ہے۔ اور جو دوسرے کی نسبت سچا دعوے ہے۔ اُس دعوے سے پرکریا کے ثابت ہونے کی حالت میں دعوے کے ثبوت ہونے سے دونوں کے موافق ملنے سے تردید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جب تک اصلیت کی تحقیقات ہوکر اُس کا یقین نہیں ہوتا تب تک پرکریا ثابت ہوتی ہے اور اصلیت کے معلوم ہو جانے پر پرکریا کا خاتمہ ہو جاتا ہے یعنی پرکرن نہیں رہتا۔ اس طرح پر پرکرن کے ناش ہو جانے سے یہ تردید صحیح نہیں ہو سکتی +

(سوال) یہ کہنا کہ فریقین کے دعوے میں سے ایک ہی صحیح ہوتا ہے بیدلیل ہے۔ ممکن ہے کہ دونوں فریق کے دعوے صحیح ہوں اگر کو دونوں کا صحیح ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ ست ایک ہوتا ہے تو دونوں کا غلط ہونا تو ممکن ہے کیونکہ جھوٹ بہت ہو سکتے ہیں +

(جواب) چونکہ دو متضاد صفات جہاں پائی جائیں وہاں اُن سے خلاف اُس قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک کتنا ہے کہ ست ہے دوسرا کتنا ہے جھوٹ ہے اب ان دونوں سے علیحدہ کوئی قسم نہ ملے گی۔ ایک کتنا ہے پیدا شدہ ہے دوسرا کتنا ہے انا دی یعنی قدیم ہے۔ ان سے علیحدہ بھی کوئی قسم نہ ملے گی۔ اس واسطے جہاں دو متضاد دعوے ہوں۔ وہاں ایک ہی صحیح ہوگا اور دوسرا غلط دونوں کا غلط یا صحیح ہونا ممکن نہیں +

ज्ञानेन सिद्धे हे तोर हेतु समः ॥१२॥

(اگر تھ) دلیل جو مدلل کو ثابت کرنے والی ہے وہ مدلل سے ماضی مستقبل اور حال کے تینوں زمانوں میں ثابت کرنے والی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر یہ مانیں کہ دلیل مدلل سے پیشتر موجود تھی۔ تو جب مدلل نہیں

تو وہ کس کی دلیل ہوگی۔ اور کس کو ثابت کریں۔ اگر دلیل کو مدلول کے ثابت ہونے کے بعد تسلیم کیا جاوے تو دلیل کے نہ رہنے سے مدلول کس سے ثابت ہوا۔ جس سے اُسے مدلول کہا جاوے اور دونوں کے ایک ساتھ ہونے میں کون مدلول ہے اور کون اُس کی دلیل اس کی تفریق کس طرح پر ہوگی۔ ان اعتراضوں کے ہونے سے دلیل یعنی ہیئت ثابت نہیں ہو سکتا اور ہیئت یعنی دلیل کے خلاف ہیئت سے نقص بتلانے کو ہیئت سم کہتے ہیں اس کی تردید کرتے ہیں +

॥ १३६ ॥ अतिशय विज्ञानः साध्या विज्ञानः ॥

(ارکھ) : یہ کہنا کہ تینوں کال یعنی زمانوں میں ہیئت یعنی دلیل ثابت نہیں ہوتی صحیح نہیں۔ کیونکہ دلیل ہی سے مدلول ثابت ہوتا ہے یعنی جو چیز نہیں ہے۔ اُس کی نفی اور جو چیز ہے۔ اُس کے مثبت ہونے کا علم دونوں کارن یعنی سبب سے ہونے ہیں یہ پرنیکش سے معلوم ہوتا ہے اور پرنیکش شے مثال اس بات کی ہے کہ دلیل ہی سے مدلول ثابت ہوتا ہے +
(سوال) مدلول کے نہ ہونے سے کس کو دلیل سے ثابت کر دو گے +

(جواب) نفی اور مثبت کا ثبوت اور اُن کی صفات کا ثبوت دلیل سے ثابت ہوگا۔ نفی اور مثبت ہی مدلول ہوتے ہیں۔ اُن کے ثابت کر نیکے واسطے کارن یعنی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ دلیل کا ہر سہ زمانوں میں ثبوت نہ ماننا بیدلیل ہے اس پر ایک اور دلیل دیتے ہیں +

॥ १३७ ॥ अतिशय विज्ञानः साध्या विज्ञानः ॥

(ارکھ) جس طرح دلیل کے ہر سہ زمانوں میں نہ ہونے سے اُس کی تردید کرتے ہو۔ اس طرح تمہاری تردید پر اعتراض عاید ہوتا ہے کہ تم دلیل کے ثابت نہ ہونے سے پہلے اُسکی تردید کرتے ہو یا اُس کے ثابت ہونے کے بعد تردید کر دو گے یا دوڑے ایک ساتھ ہونگے۔ اگر کو ثابت ہونے سے پہلے اُس کی تردید کرتے ہیں۔ تو یہ بالکل بیدلیل ہے کیونکہ جو چیز ہو اُسی کی تو تردید کیا جاوے تینوں کال میں نہیں اُس کی تردید کس طرح ہو سکتی کیونکہ یہ تردید بھی تینوں کال میں ثابت نہیں ہوتی اسکا

اس تردید کے ثابت نہ ہونے سے دلیل کا ہونا ثابت ہے وہ رد نہیں ہو سکتا
تردید نہ ہونے سے مدول کو ثابت کرنے والی دلیل ثابت ہے +

आधी व तिले: अति वक्ष सिद्धे रथा पतितमः ॥ २१ ॥

(ارتھ) قائم شدہ دعوے میں جو ارتھاپتی یعنی مطلب سے حاصل ہونے سے
تردید کی جاتی ہے یا نقص دکھلایا جاتا ہے اس کو ارتھاپتی سمجھتے ہیں۔ جیسے
کوئی یہ کہے کہ حرکت سے پیدا ہونے والا معلول ہونے سے ٹھوٹ کی موافق
شید انتیہ ہے اس پر مخالفت یہ کہے کہ اگر گھڑے کی حرکت سے پیدا شدہ دیگر
گھڑے کی موافق حرکت سے پیدائش والا ہونے سے شید انتیہ ہے یہ ارتھاپتی
یعنی مطلب سے نتیجہ نکال کر کہا جاتا ہے تو نتیجہ کے موافق صفات رکھنے سے
نتیہ ہونا بھی ارتھاپتی سے ثابت ہوتا ہے۔ شید میں سپر ش یعنی لمس سے
مُبْتَرَا ہونا نتیجہ آکاش کے موافق ہونے سے آکاش کے ساتھ موافقت ہے
اس واسطے نتیجہ کے سادھرم سے نتیجہ ہے۔ اس کی تردید کرتے ہیں +

अनुक्तस्याधी वते: पक्षहानिरूपयति रनु रीत्ये

दुनै कान्ति कला आधी वते: ॥ २२ ॥

(ارتھ) اگر کسی ہوئی بات سے کسی نہ کسی ہوئی بات کو معلوم کرنا ارتھاپتی ہے
تو نہ کسی ہوئی کی ارتھاپتی سے تردید کرنے میں جو ارتھاپتی سے تردید کرتا ہے اس
کے دعوے کی تردید نہ کہے جاتے سے ہو جاوے گی۔ دوسرے ارتھاپتی کے انیکانتک
یعنی لا محدود نتائج پیدا کرے اور ایک ہی نتیجہ پر قائم نہ رہنے سے یعنی خاصکر
کسی ایک دعوے کا ثبوت نہ ہونے سے بھی جاتی یعنی نوع ماننے والے کے
دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی کہی ہوئی چیز کے بیان سے باقی دوسری
چیزوں کی تردید بھی مطلب سے ظاہر ہوا کرتی ہے۔ لیکن ہر جگہ ایک سامنیہ
ہوتا۔ جیسے یہ کہا جاوے کہ آدمی جاندار ہے تو اس کئے سے یہ مطلب نہیں
مکھتا کہ سوائے آدمی کے کوئی دوسرا آدمی نہ ہونے سے جاندار ہے ہی نہیں
اس واسطے انتیہ کے موافق دھرم یعنی صفات کے خلاف غیر متعلقہ انیکانتک
یعنی پکشن یعنی دعوے کو چھوڑ کر دوسروں میں چلی جانوالی ارتھاپتی سے نتیجہ کی

صفات کی موافقت سے تردید کرنا بیدلیل ہے +

ॐ नमो भगवते रविषाय सर्वविधं जलम्
तत्सर्वं भगवते रविषये सप्तः ॥ २३ ॥

(ارتقہ) اگر گڑھے اور شہد میں ایک صفت پیدائشی ہونے کے سبب دونوں کو
انتیہ مانیں تو ایک صفت ہستی کے بلا خصوصیت کل چیزوں کے موجود ہونے سے
یا کل موجودات میں ایک صفت یعنی مدلول ہونے کے خیال سے کل چیزوں
میں خصوصیت نہ رہیگی۔ بلکہ کل چیزیں ایک ہی ہو جائیں گی۔ اگر ایک ہی فرض
کر کے کسی میں خصوصیت نہ مانیں تو مدعی مدعا علیہ کے دعویٰ کا اور کل جاتی
یعنی نوع کے علیحدہ علیحدہ کا فرق بالکل دور ہو جاویگا۔ اور کل چیز ایک برابر اور
جاتی والی ماننی پڑیگی۔ اس طرح ہر ایک صفت کے مل جانے سے کسی مدلول
کے ثابت کرنیں جاتی ماننے والا کسی دوسری خاص صفت کی موافقت سے
کل چیزوں میں تفریق نہ رہنے کا نقص غاید کرنا (اوشیش سم) ہے۔ یعنی
خصوصیت سے مبرا ہونے کا نقص ہے۔ اب اس کا جواب دیتے ہیں +

ॐ नमो भगवते रविषाय सर्वविधं जलम्
तत्सर्वं भगवते रविषये सप्तः ॥ २३ ॥

(ارتقہ) کسی تعلق رکھنے والی صفت کی موافقت سے مدلول ثابت ہوتا ہے۔ اور
کسی صفت کے غیر متعلق ہونے سے اُس کی موافقت سے مدلول ثابت نہیں
ہوتا۔ جیسے کاریہ یعنی معلول ہونا جس سے پیدا ہونے کا ثبوت ملتا ہے اُس کے
مل جانے سے انتیہ ہونا لازمی ہے کیونکہ نتیجہ وہ ہے جو زمانہ کی تفریق سے
علیحدہ ہو اور جو پیدائش سے پہلے نہ ہو وہ ناش ہونے والی ہے۔ کیونکہ
ایک کناکے والی دنیا میں کوئی چیز نہیں اس واسطے پیدا شدہ چیز کا جو اپنی
پیدائش سے پہلے موجود نہ تھی انتیہ ہونا ضروری ہے اور جو صفات واجب
اور ممکن الوجود یعنی انتیہ اور نتیجہ چیزوں میں رہتی ہیں اور جو انتیہ ہونے سے
غیر متعلق ہیں اُن کے مل جانے سے مدلول ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے ہستی اور
مدلول ہونا صفات ہیں وہ ہر ایک واجب الوجود اور ممکن الوجود میں رہتی ہیں
ان کا انتیہ یعنی ممکن الوجود ہونے سے کوئی خاص تعلق نہیں۔ جیسے ہستی اور

مدلول ہونے کی وجہ سے آدمی۔ باقعی اور پہاڑ وغیرہ کو ایک مان لینا دلیل کے خلاف ہے۔ اس واسطے متعلقہ پیدائشی دلیل کا غیر متعلقہ ہست و مدلول ہونے کی دلیل سے انقیتہ ہونے کی تردید کرنا بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ متعلقہ صفت جو اُس میں ہو اور مخالف میں نہ ہو وہ دلیل میں شمار ہوتی ہے۔ اور جو دونوں کے واسطے یکساں ہو وہ دلیل میں شمار نہیں ہوتی۔ اس واسطے متعلقہ صفت ہی سے مدلول ثابت ہو سکتا ہے غیر متعلقہ سے نہیں +

उभयकाणो पपते रूपपतिसमः ॥ २५ ॥

(ارٹھ) جو شبہ کے انقیتہ ہونے کا سبب اُس کا پیدائشی ہونا ثابت ہوتا ہے تو اُس کے انقیتہ ہونے کا سبب شبہ کا سپریش رہت یعنی لمس سے ٹہرا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ سپریش یعنی لمس سے رہت آکاش انقیتہ ہے اس طرح پر انقیتہ اور انقیتہ ہونے کی دلیل میں اسباب کی اتیتی دینے سے دوش دینے کو اوپ پتی سم کہتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہیں +

उपपत्तिकारणाम्यनुज्ञानादप्रतिषेधः ॥ २६ ॥

(ارٹھ) دونوں کے اسباب کے ثابت ہونے سے یعنی انقیتہ کے سبب پیدائش کے ثابت ہونے سے انقیتہ اور انقیتہ کے سبب سپریش رہت ثابت ہونے سے انقیتہ کہنے سے اور انقیتہ و انقیتہ دونوں کے اسباب کا ثبوت ملنے سے تردید کرنے والا انقیتہ ہونے کی تردید نہیں کر سکتا۔ کیونکہ انقیتہ ہونے کے سبب کو پہلے تسلیم کر لیا ہے اب اُس کی تردید کس طرح ہو سکتی ہے اور انقیتہ ہونے کے موافق انقیتہ ہونے کی صحت دلیل تسلیم کی ہے اس سے دونوں کو برابر تسلیم کیا ہے۔ انقیتہ کے ثابت نہ ہونے کی کوئی خاص دلیل بیان نہیں کی۔ اب انقیتہ کی تردید اُس کے خلاف ہوگی۔ کیونکہ احمہ مسلمہ کی تردید نہیں ہو سکتی + (سوال) دونوں کے متضاد ہونے سے ایک کی تردید ہو سکتی ہے + (جواب) اجتماع ضدین کے محال ہونے کا نقص ہر دو فریق کے دعویٰ پر عاید ہوتا ہے۔ اس سے مخالف کا دعویٰ بھی ثبوت نہ ہوگا۔ یعنی دونوں تسلیم کئے ہوؤں میں مخالف ایک تردید نہیں کر سکتا۔ جو ایک کی

تردید کرے گا۔ تو اُس کے مائے بوٹے دوسرے کی بھی تردید ہو جاوے گی۔

اس واسطے تردید بیدار ہے + ॥ ۲۵ ॥

निर्दिष्टकारणाभावेऽप्यपलन्मादपलित्वमन

(ا ر تھ) اگر کوئی شخص شبہ کے اُنتیہ ہونے میں یہ دلیل دے کہ گھڑے کی

طرح آتما کی دی ہوئی حرکت یعنی پریتن سے پیدا ہونے سے شبہ اُنتیہ ہے اُس

پر مخالف یہ کہے کہ بلا آتما کی دی ہوئی حرکت کے درختوں کے پتوں سے ہوا

لگنے سے جو شبہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہی اُنتیہ ہے اس واسطے تمہاری دی ہوئی

دلیل غلط ہے۔ اس طرح پر مقررہ سبب کے نہ ہونے پر بھی مدلول ثابت

کرنے سے دوش دینا اولہد ہی سم ہے یعنی اسے اولہد ہی سم نقص کہتے ہیں +

कारणान्तर्द्वापितद्धम्मापपतेरप्रतिषेधः ॥ २५ ॥

(ا ر تھ) چونکہ دوسرے اسباب سے بھی اُس صفت کا ظاہر ہونا ممکن ہے اس

واسطے یہ تردید صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حرکت سے پیدا آتش بتلانے کا مطلب یہ

کہ وہ کارن سے پیدا شدہ ہے۔ خواہ جیتن کی حرکت سے پیدا ہو یا ہوا وغیرہ

سے لیکن اُس کا کارن ضرور ہے اور جس کا کارن ہے۔ وہ اُنتیہ ہے اگر

مخالف اُس کارن کو نہ مان کر دوسرے کارن سے بھی پیدا ہونا ثابت کئے

تو کارن سے پیدا ہونے سے شدید کا اُنتیہ ہونا صحیح ہے اس سے حرکت

کے پیدا ہونے کی تردید نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی شبہ کے اُنتیہ ہونے کی تردید

ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی کارن سے پیدا ہونے سے اُنتیہ ہونا ثابت ہو جاتا

ہے۔ پھر تردید کس چیز کی کی جاتی ہے۔ مدلول کے پیدا ہونے کے دونوں

سبب ایک برابر ہونے سے پہلے سبب کی مخالف سبب کے بتلانے سے تردید

نہیں ہوتی۔ اور ایسا ماننا کہ شبہ کہنے سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ پہلے موجود

تھا۔ وہی ظاہر ہوتا ہے۔ صرف پردہ تھا جو کہنے سے دور ہو جاتا ہے۔ بالکل

صحیح نہیں۔ کیونکہ کوئی پردہ معلوم نہیں ہوتا۔ جیسے موجودہ پانی وغیرہ کا

کسی چیز سے ڈھنپنے ہونے سے پرتیکش نہیں ہوتا۔ ایسے ہی شبہ کے

پرتیکش نہ ہونے کا کوئی سبب معلوم نہ ہونے سے پردہ کے سبب سے

پرنیکش ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے شبد کا کہنے سے پہلے موجود ہونا اور نتیہ ہونا صحیح نہیں۔ بلکہ پیدا شدہ معلول اور ا نتیہ ہونا ثابت ہوتا ہے

**तनुपलब्धे तनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतो
पपत्तेरनुपलब्धिसमः ॥ ३९ ॥**

(ارکھ) اگر شبد کو اس دلیل سے ا نتیہ ثابت کیا جاوے کہ اگر شبد نتیہ ہوتا تو کہنے سے پہلے بھی اُس کا پرنیکش ہوتا یعنی سننے میں آتا اور موجود ہونے پر سنائی نہ دینے کا کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ اس پر جاتی کا ماننے والا یہ کہے کہ اگر آدرن یعنی پردہ کا پرنیکش نہ ہونے سے اُس کا ابھاؤ مانتی ہو۔ تو اُس کے ابھاؤ کے پرنیکش نہ ہونے سے اُس کے ابھاؤ کا بھی اُبھاؤ ماننا چاہئے۔ اس واسطے آدرن کے اُبھاؤ کا اُبھاؤ ثابت ہونے سے آدرن کا ابھاؤ یعنی ہستی ثابت ہوتی ہے۔ اور آدرن کا بھاو ثابت ہونے سے شبد نتیہ ہے۔ لیکن آدرن یعنی پردہ کے ہمیشہ رہنے سے پرنیکش نہیں ہوتا۔ ایسے نقص کو انوپلبد ہی سم کہتے ہیں۔ اس کی تردید کرتے ہیں +

अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहतुः ॥ ३० ॥

(ارکھ) آدرن یعنی پردہ کی انوپلبد ہی یعنی گیان ہونا نہیں ہے۔ یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ کسی چیز کا گیان نہ ہونا ہی انوپلبد ہی ہے جب اُس کا گیان نہیں ہوتا یعنی شبد کو ڈھانپنے والا پردہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے اُس کی انوپلبد ہی موجود ہے۔ کیونکہ جو چیز ہوتی ہے۔ وہی انوپلبد ہی یعنی گیان کا وشے ہوتا ہے یعنی اُس کو معلوم کرتے ہیں اور جو معلوم نہ ہو۔ اُس کا اُبھاؤ ثابت ہوتا ہے۔ اور وہی انوپلبد ہی کا وشے ہے یعنی اُس کا گیان نہیں ہوتا۔ اور کسی چیز کے گیان نہ ہونے سے اُس کی انوپلبد ہی پرنیکش ہوتی ہے۔ جب انوپلبد ہی کا علم ہوتا ہے تو پھر اُس کا اُبھاؤ یعنی نفی ماننا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ آدرن یعنی پردہ کی انوپلبد ہی یعنی ا معلوم ہونے کا علم نہ ہونا اپنے وشے یعنی انوپلبد ہی میں رکھ کر اُس کی تردید نہیں کر سکتا +

آوردن وغیرہ کی انولپید ہی کی تردید نہ ہونے سے آوردن یعنی پردہ وغیرہ کی انولپید کو دلیل ماننا غلط نہیں ہے۔ شبد کے پرتیکش ہونے کا سبب کوئی پردہ یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس سے پردہ کا نہ ہونا ہی ثابت ہوتا ہے۔ اگر مخالف انولپید ہی کی انولپید ہی تسلیم کرے تو اُس کی بھی انولپید ہی ثابت ہوتی ہے۔ اس واسطے پردہ کے ثابت کرنے کے واسطے انولپید ہی کی انولپید ہی کہنا بیدلیل ہے + **ज्ञानविकल्पानाञ्जभावाभावसंवेदनादध्यातमम् ॥ ۳۱ ॥**

(ارٹھ) اگر یہ شک ہو کہ انولپید ہی یعنی گیان کا نہ ہونا اولپید ہی یعنی گیان کا اُبھاؤ ہے۔ وہ کس سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا ہے کہ آتما میں موجودہ وشبوں کے گیان کے بھاؤ یعنی ہست ہونے اور نفی ہونے کا من کے ذریعہ سے پرتیکش ہوتا ہے اُس میں جھگھے شک ہے اس کا مجھے یقین ہے یہ چیز ہے اور یہ نہیں ہے اسطرح پرتیکش انومان اور شاستر سے ہونوالے گیان میں وکلب یعنی طح طح کے خیال ہوتے ہیں۔ اسطرح پر آوردن وغیرہ نہ معلوم ہونا آپ ہی سے جاننے لاتی ہے یعنی خود بخود من کے ذریعہ سے آتما میں گیان ہوتا ہے۔ شبد کے نہ معلوم ہونے کے اسباب وغیرہ نہیں ہیں اور یہ جو کہا گیا ہے کہ آوردن کے گیان نہ ہونے کے پرتیکش نہ ہونے سے گیان نہ ہونے کا

ابھاؤ ہی صحیح نہیں +

साधर्म्यतत्त्वधर्मापपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रस

ङ्गादनित्यसमा ॥ ۳۲ ॥

(ارٹھ) اُتیہ گٹ یعنی گھڑے کی صفات کے ملنے سے شبد اُتیہ ہے اس لئے پرتخال کا یہ کہنا کہ گٹ پدارتھ ہونے سے کل چیزوں کے ساتھ گھڑے کی نفی ہے۔ یعنی گٹرا بھی پدارتھ ہے اور کل چیزیں بھی پدارتھ ہیں اس واسطے کل چیزیں اُتیہ ہیں اور سب چیزوں کا اُتیہ ہونا صحیح نہیں۔ اس قسم کا نقص عاید کرنا اُتیہ سم کہلاتا ہے۔ یعنی اس قسم سے کل کے اُتیہ ہونے کے نقص عاید کرنیکو اُتیہ سم کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے +

**साधम्यादसिद्धिः प्रतिषेधासिद्धेः प्रतिषेध्य
साधमयाच्च ॥ ३३ ॥**

(ارکھتے) ہرگز کیا یعنی دعوے وغیرہ ثبوت کے اجزاء سے ثابت ہونے لائق دعوے کی تردید کرنا تردید کھاتی ہے یعنی جو الفاظ دعوے کے مخالف ہوں وہ تردید کھاتے ہیں اُن الفاظ کا تردید کرنے لائق دعوے کے ساتھ سادھرم یعنی صفات متفقہ میں ملاپ ہونا ہے یہ مدلول کے ساتھ دعوے کا تعلق ہے اس لئے جو اہتیمہ کے موافق صفات رکھنے سے اہتیمہ ثابت نہیں ہوتا تو صفات متفقہ سے ثابت نہ ہونے سے قابل تردید کے ساتھ صفات میں اتفاق ہونے سے تردید بھی ثابت نہ ہوگی +

**दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्म
स्य हेतुत्वात् तस्य चोभयथाभावाच्चा विशेषः ॥ ३४ ॥**

(ارکھتے) مثال میں جو صفت ثبوت کرنوالی معلوم ہوتی ہے وہی دلیل کھاتی ہے اور دلیل کسی کے موافق ہوتی کسی کے مخالف ہوتی اور کسی کے ساتھ اُس کا عام تعلق ہوتا ہے اور کسی کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے عام صفات سے دلیل کی موافقت اور خاص صفات سے اختلاف ثابت ہوتا ہے ایسا ہونے میں خاص صفات کا ملاپ سے ہی دلیل ہوتی ہے عام صفات کا مل جانا دلیل نہیں ہوتی اور نہ ہی عام صفات کا اختلاف دلیل کھاتی ہے معترض صرف صفات کی موافقت یا اختلاف پر انحصار رکھ کر یہ اعتراض کرتا ہے کہ پدارتھ ہرگز کی صفت کی موافق ہونے سے سبک اہتیمہ ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے اس واسطے اہتیمہ سم نقص ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ خاص صفات کے موافق یا مختلف ہونے سے ثبوت یا تردید کرنے کے واسطے دلیل ماننا چاہئے۔ اس واسطے اہتیمہ سم کی دلیل صحیح نہیں

**नित्यमनित्यभावाद नित्यत्वेष ॥
तेर्वित्तसोऽप्रभावः ॥ ३५ ॥**

(ارکھتے) شدید اہتیمہ ہے یہ دعوے ہے اس میں معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ شدید میں اہتیمہ بن وہ اہتیمہ ہے یا اہتیمہ ہے جو اہتیمہ ہے تو صفت کے اہتیمہ ہونے سے موصوف کا بھی اہتیمہ ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ موصوف کے بغیر صفت رہ نہیں سکتی۔ اس واسطے شدید کو اہتیمہ ماننا چاہئے۔ اگر کہو شدید میں جو اہتیمہ بن ہے وہ اہتیمہ ہے۔ تو اہتیمہ کے ابھاؤ یعنی نفی ہونے سے شدید

نتیجہ ہے اس طرح پر نتیجہ پن کی دلیل دینے کو نتیجہ سم کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے :-

**प्रतिषेधनित्यमनित्यभावादानत्येनित्यत्वो
पपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥ ३६**

(ارٹھ) نتیجہ پن کے ہونے سے قابل تردید شبہ میں اننتیجہ پن نتیجہ ہے یہ کہنے ہی سے شبہ کا
نتیجہ ہونا صاف طور پر ثابت ہو جاتا ہے نتیجہ پن کے نتیجہ ہونے سے شبہ اننتیجہ نہیں ہے ایسی ہی
بیدلیل ہے اس واسطے ماننے کے لائق نہیں۔ اننتیجہ پن کے ہونے سے نتیجہ بتلانا بالکل غلط ہے
کیونکہ نتیجہ ہونے کی واسطے نتیجہ پن کا ہونا دلیل نہیں ہو سکتا اور دلیل کے نہ ہونے سے تردید
ثابت نہیں ہو سکتی۔ پیدا شدہ شبہ کے ناش ہونے سے اسکی نفی ہونا شبہ کا اننتیجہ ہونا ہے
اس واسطے یہ سوال کرنا کہ شبہ میں اننتیجہ پن نتیجہ ہے یا ہمیشہ نہیں رہتا بیدلیل ہے۔ کیونکہ
پیدا شدہ شبہ کے ناش ہونے سے اس کا ابھاؤ ہوتا ہے۔ اس واسطے شبہ اننتیجہ ہے۔
نتیجہ پن اور اننتیجہ پن دو متضاد صفات ایک موصوف میں نہیں رہ سکتیں اور نہ ہی ایک
موصوف میں پائی جاتی ہیں۔ اس واسطے یہ اعتراض کرنا کہ اننتیجہ پن کے نتیجہ ہونے سے
شبہ نتیجہ ہے بیدلیل اور غیر موجودہ چیز کی ہستی بتلانا ہے +

प्रयत्नकार्यनिकत्वात्कार्यासमः ॥ ३७ ॥

(ارٹھ) حرکت کے بعد پیدا ہونا والا ہونے کے سبب شبہ اننتیجہ ہے جو حرکت کے بعد شبہ
کا اظہار ہوتا ہے وہ حرکت سے پہلے نہیں ہوتا صرف حرکت سے پیدا ہوتا ہے جیسے گھڑا وغیرہ
بہت سے ممکن الوجود معلول پیدا ہونے سے پہلے موجود نہیں ہوتے پیچھے کارن یعنی علت سے
پیدا ہوتے ہیں اس طرح پر دعویٰ قائم ہونے پر یہ کہنا کہ پریتن یعنی حرکت کے معلول یعنی
کار یہ انیک ہیں اس واسطے یہ صحیح ہے کہ حرکت کے بعد گھڑا وغیرہ معلول بنتے ہیں اور کسی
پرودہ سے چھپی ہوئی چیزیں بھی حرکت سے پرودہ دور ہونے سے حرکت کے بعد ظاہر ہوتی
ہیں شبہ کا حرکت کے بعد اظہار ہوتا ہے یا پیدائش ہوتی ہے اس کے واسطے کوئی خاص
دلیل نہیں ہے۔ اس طرح کار یہ یعنی معلول میں ویشیش یعنی خصوصیت نہ ہونے کی دلیل اپنا کاریم کہلاتا ہے

॥ ३८

कार्यान्यत्वे प्रयत्नहितुत्वमनुपलम्भिकारणोपपत्ते

(ارٹھ) چونکہ کار یہ نہ ہونے کی باتیں انوپلبد ہی یعنی گمان نہ ہونے کے اسباب پرودہ وغیرہ کے

ثبوت ہونے سے حرکت کے سبب ہونی کی تردید ہو سکتی ہے لیکن گیان نہ ہونے کے سبب ثبوت نہیں ملتا۔ اس واسطے حرکت کے سبب ہونی کی تردید نہیں ہو سکتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ کہنے والے کی زبان کو حرکت دینے سے شبد کی پیدائش اور اُس کا معنول ہونا مسلمہ ہے حرکت کے ثبوت ہونے کی تردید تنب ہو سکتی ہے جب انو پلبد ہی یعنی معلوم نہ ہونے کے اسباب پر وہ وغیرہ کا علم ہو جاوے لیکن آدرن یعنی پردہ وغیرہ معلوم نہیں ہوتے یعنی پردہ وغیرہ کا پرکیش سے گیان نہیں ہوتا جس سے یہ تسلیم کیا جاوے کہ جیسے پردہ میں چھپی ہوئی چیزیں حرکت کے بعد ظاہر ہوتی ہیں ایسے ہی شبد بھی حرکت کے بعد ظاہر ہوتا ہے اور جب تک پردہ دور نہیں ہوتا۔ تب تک ظاہر نہیں ہوتا پردہ ہی اُس کے نہ معلوم ہونی کا سبب ہے اسی طرح شبد کے نہ ظاہر ہونے کا سبب معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ شبد کا صرف اظہار نہیں ہوتا۔ بلکہ اُسکی پیدائش ہوتی ہے اور حرکت اُسکی پیدائش کا سبب (سوال) چونکہ یہ دلیل مقررہ نہیں۔ بلکہ اور جگہ بھی چلی جاتی ہے۔ اس واسطے اس سے دعوے کا ثبوت نہیں ملتا +

प्रतिषेधोपिस्मानोदोषः ॥ ३९ ॥

(ار تھ) جیسے دعوے میں حرکت کے بعد پیدا ہونا دلیل مقررہ نہ ہونے سے اس کو ثابت کرنے والی نہیں دلیل میں مقررہ نہ ہونے کا نقص ہے ایسے ہی اُس کی تردید میں بھی نقص ہے یعنی اُس سے کچھ تردید ہوتی ہے اور کچھ نہیں ہوتی اس سے مقررہ نہیں۔ دونوں انیکان تک یعنی مدلول سے آگے چلے جاتے ہیں۔ انیکان تک ہونے سے ثابت کرنے والا نہیں ہے۔ یا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ شبد کے نتیجہ ہونے سے دعوے کہ حرکت کے بعد شبد ظاہر ہوتا ہے اس میں خاص دلیل نہیں ہے اور قیہ ہونے کے دعوے میں بھی حرکت کے بعد اظہار ہوتا ہے پیدائش نہیں ہوتی اس میں بھی کوئی خاص دلیل نہیں۔ اس دونوں فریق کے دعووں میں خاص دلیل کا ابھاؤ ہے اور دونوں انیکان تک ہیں۔ اس واسطے دونوں میں ایک سا نقص ہے +

सर्वत्रैवम् ॥ ४० ॥

(ار تھ) یہ برابر ہونے کا نقص جیسا کہ اس کا یہ سم جاتی بھید یعنی نوع کی تفریق میں کیا ہے۔ ایسی ہی سب نوع کے متعلق سادھرم ویدھرم یعنی صفات

متفقہ اور مختلفہ سے تردید کرنے کی دلائل میں ہمیں خاص معلوم کیا جاتا ہے سم دوس ہوتا ہے
یعنی ہر ایک جاتی یعنی نوعیت میں خصوصیت کی نسبت سے برابر نقص ہونے کا جواب ہو
ہے۔ جیسے کوئی کلمے کا ر یہ ہونے سے شبہ انتیمہ ہے دوسرا جواب دے کہ روپ رہت
یعنی شکل والا نہ ہونے سے آکاش کی طرح نفیہ۔ ہے ایسے بیاپک وغیرہ تعلقات کیطرت
خیال نہ کر کے کہہ سکتا ہے + **प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रातिषेधः**

दोषवद्दोषः ॥ ४१ ॥

(ارٹھ) جیسے تردید میں انیکانتک ہونے کا نقص ہے ایسے ہی تردید کی تردید
میں بھی نقص ہے یعنی تردید کے موافق تردید کی تردید میں بھی نقص موجود ہے اس کی
مثال یہ ہے جیسے بغیر حرکت کے نہ ہو سکنے سے اور حرکت کے ہونے سے گھٹ یعنی
گھٹے کے موافق شبہ انتیمہ ہے یہ ثابت کرنے والے کا پہلا پکیش یعنی دعوے ہے حرکت
کے لائق ہونے سے تمہارے دعوے میں کا ر یہ سم دوش ہے۔ یہ معترض کا دوسرا
پکیش یعنی دعوے ہے اور اسی کو تردید کہتے ہیں۔ دونوں دعوؤں میں بیوپچار دوش
برابر ہے۔ یہ ثابت کرنے والے کا تیسرا پکیش یعنی دعوے ہے یہ تردید کی تردید ہے
اسی کو بہرتی شیدہ کہتے ہیں۔ اس پر بھی معترض کا بیوپچار دوش اور نقص بتلانا
چوتھا پکیش ہے۔ اس طرح پر تردید کی تردید بھی سب انیکانتک دوش والی ہوگی اب
پانچویں دعوے کا بیان کرتے ہیں +

**प्रतिषेधे स दोष मम्युपेत्य प्रतिषेधा विप्रति
षेधे समानो दोष प्रसङ्गो मतानुज्ञा ॥ ४२ ॥**

(ارٹھ) تردید کو ناقص تسلیم کر کے یعنی اس کو ثابت نہ کر کے تردید کی تردید میں جاتی ماننے
والے کا برابر انیکانتک دوش بتلانا یعنی برابر نقص ہونا بتلانا متا تو گی نامی نگرہ ستھان
(جسکی تعریف اگلے اہنک میں آئیگی) یہ پانچواں پکیش یعنی دعوے ہے نگرہ ستھان
ہونے سے ثابت کرنے والے کے دعوے کی تردید اور جاتی کے ماننے والے مخالف
کے دعوے کا ثبوت نہیں ہو سکتا +

**स्वपक्षपापेक्षोपपत्त्युपसंहारे तु निद्वेशपर
पक्षदोषाम्युपगामात्ममानो दोषः ॥ ४३ ॥**

(اثر تھ) اپنے دعوے کا ثبوت نہ دیکر معترض کے اعتراض کی تردید کر کے اپنے دعوے میں معترض کے بتائے ہوئے نقص کے تسلیم ہو جانے سے دونوں پکشوں میں برابر نقص عاید ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جس وقت مخالف ہمارے دعوے میں نقص بتلاتا ہے ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے دعوے میں اُس نقص کا نہ ہونا ثابت کریں اگر ہم اُس نقص کے نہ ہونے کا ثبوت دینے کی بجائے مخالف کے نقص میں نقص نکالیں تو اپنے دعوے میں اُسے بتلانے ہوئے نقص کا ہونا منظور ہو جاتا ہے جس سے دونوں پکش یعنی دعوے ناقص ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ جو نقص معترض ہمارے دعوے میں بتلاتا ہے جب تک اُس کی تردید نہ ہو جائے معرفت اُس کے دعوے میں نقص دیا جاوے تو اس سے کوئی پکش یعنی دعوے بھی صحیح نہیں کیونکہ اپنے دعوے کا ثبوت نہ دیکر دوسرے کے دعوے میں نقص بتلانے سے مدعی نے اپنے دعوے کا ناقص ہونا منظور کر لیا ہے اور پھر مخالف کا اپنے دعوے کا ثبوت نہ دیکر اُس کی تردید کی تردید پر کمر بستہ ہونا اور مدعی کا متنازع کیا نامی استھان میں آنا ظاہر ہوتا ہے +

دسوال ۱۱ متنازع کیا نامی استھان کیا ہوتا ہے +

(جواب) مخالف کے اعتراض کی تردید نہ کر کے اُس کے اعتراض میں نقص نکالنا متنازع کیا نامی نگرہ استھان ہے نگرہ استھان کے معنی ہیں جب ایک فریق بند ہو جاتا ہے یعنی بار جاتا ہے اور اُسے آگے فضول بولنے کا حق نہیں رہتا۔ اول مدعی نے دعوے کیا اور مخالف نے تردید کی یہاں تک مدعی مدعا علیہ قائم ہو گئے اب مدعی نے مدعا علیہ کے دعوے ہوئے نقص کو غلط ثابت نہ کر کے اُس کے اعتراض پر نقص عاید کیا جس

مدعی نے مدعا علیہ کے اعتراض کو صحیح مان لیا اور اُس کے اعتراض میں اُسے نقص بتلایا اب مدعا علیہ نے اُس نقص کو بھی ناقص بتلایا۔ یہ فریقین کا دعوے کا متنازع کیا نامی نگرہ استھان وارو ہوا جس سے مدعی کا دعوے کمزور ہو گیا لیکن پھر مدعی نے اس اعتراض میں نقص دکھلایا۔ اور مدعا علیہ نے اُس نقص میں نقص بیان کیا اب چھ دعووں میں سے اول تیسرا اور پانچواں تو مدعی کی طرف سے ہے اور دوسرا چوتھا اور چھٹا مدعا علیہ کی طرف سے۔ چونکہ مدعا علیہ کی تردید سے اپنے دعوے کو صاف رکھنے سے دعوے کا ثبوت ہو سکتا تھا اور مدعی نے اُسکو نہ کر کے اُس کے پکش میں دوش دیا اور اُس نے اُس کے پکش میں دوش دیا اس طرح دعوے ہو گئے۔ لیکن ثابت ایک بھی نہ ہوا کیونکہ یہ سب ناقص ہو

محسوس کے لائق ہونا پر تنقید سے ثابت ہے ایسے ہی شبہ کو کیوں نہ نتیجہ تسلیم کیا جاوے۔ اس پر مدعی یہ کہے کہ اگر اندریوں سے محسوس ہونے کے سبب سامانیہ نتیجہ ہے تو گھڑا بھی نتیجہ ہوگا۔ اس سے پر تنگیا یعنی دعوے سے بیکر نامن تک سب گرجاتا ہے۔ کیونکہ دعوے کے سہائے ہی سب دلیل اور مثال وغیرہ ثبوت ہوتے ہیں۔ جہاں دعوے کی مانی ہوئی وہاں دلیل اور مثال وغیرہ سب رو ہو گئیں +

(سوال) پر تنگیا نتر کسے کہتے ہیں +

(جواب) प्रतिज्ञातार्थ प्रतिषेधे धर्म विकल्पात्

दर्शननिर्देशः प्रतिज्ञातारम् ॥३॥

(اگر تھ) مانے ہوئے دعوے کی تردید ہونے سے کسی دوسری صفت کے ایذا کرنے سے اُسی دعوے کو بیان کرنا پر تنگیا نتر ہے یعنی دوسرا دعوے ہے جیسے مدعی نے دعوے کیا کہ اندریوں سے محسوس ہونے کے سبب گھڑ کی طرح شبہ اُنتیہ ہے۔ اس پر مخالف نے یہ تردید کی کہ سامانیہ اندریوں سے محسوس ہونے پر بھی نتیجہ ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کہ سامانیہ ہر جگہ موجود ہونے سے حواسوں سے محسوس ہونے پر بھی نتیجہ ہے۔ جو ہر جگہ موجود نہ ہو وہ اندریوں سے محسوس ہونے پر نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ جیسے گھڑا اور شبہ بھی ہر جگہ موجود نہیں۔ اس واسطے وہ گھڑے کی طرح اُنتیہ ہے۔ تو اس کہنے میں پر تنگیا نتر نگرہ سٹھان ہے یعنی اب دوسرا دعوے ہو گیا ہے۔ کیونکہ پہلا دعوے یہ ہے کہ شبہ اُنتیہ ہے اور دوسرا دعوے یہ ہے کہ وہ ہر جگہ موجود نہیں۔ چونکہ دونوں دعووں میں اختلاف ہے اس واسطے دوسرا دعوے لے ہے +

(سوال) یہ نگرہ سٹھان کیسے ہو سکتا ہے +

(جواب) چونکہ کوئی دعوے کسی دعوے کا ثبوت نہیں ہوتا۔ بلکہ دلیل ہوتی ہے۔ اور یہاں بجائے دلیل دینے کے ایک اور دعوے کر دیا گیا ہے۔ اس واسطے دعوے کا بیان کرنا جو ثبوت نہیں فضول ہے۔ اور فضول کہنا نگرہ سٹھان ہے +

(سوال) پر تنگیا و رد وہ کسے کہتے ہیں +

(جواب) प्रतिज्ञा हे तो विरोधा प्रतिज्ञा विरो ॥ ४ ॥

(ارتھ) دعوے اور دلیل کی مخالفت ہونا پرتگیا ورو دھنگرہ سمجھان ہے۔ جیسے کسی نے کہا کہ صفات سے علیحدہ موصوف ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ روپ وغیرہ سے علیحدہ کسی چیز کے نہ معلوم ہونے سے اس میں دعوے اور دلیل دونوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ اگر صفات سے علیحدہ موصوف تھے۔ تو روپ وغیرہ سے علیحدہ معلوم نہ ہوتا یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اگر روپ وغیرہ سے علیحدہ چیز معلوم نہیں ہو سکتی۔ تو صفات سے علیحدہ موصوف ثابت نہیں ہوتا۔ دونوں میں اختلاف ہونے سے سدھانت کی باقی ہے۔ اسی کو پرتگیا ورو دھنگرہ کہتے

ہیں +

(سوال) پرتگیا سنیاں کسے کہتے ہیں +

(جواب)

पञ्च प्रतिषेधे प्रतिज्ञा ताधीपनयनं प्रतिज्ञासन्न वासः ॥ ५ ॥

(ارتھ) جس دعوے کو تسلیم کیا ہو اس کی تردید ہونے پر اس سے انکار کرنا پرتگیا سنیاں ہے۔ جب کسی نے کہا کہ امریوں سے محسوس ہونے کے سبب شبہ انتیہ ہے۔ اس پر مخالف سے تردید کہ سدا پیرا نہ یوں ہے۔ محسوس ہوتا ہے اور نتیجہ بھی ہے اس تردید کو سنکر یہ کہنا کہ کون کہتا ہے کہ شبہ انتیہ ہے یہ پرتگیا سنیاں یعنی دعوے کا چھوڑ دینا ہے +

(سوال) ہیتوانتر کہتے ہیں +

(جواب) भविष्योक्तो हे तो प्रतिषेधे विप्रोथ मिच्छ

सी हेत्वन्तरम ॥ ६ ॥

(ارتھ) دی ہوئی عام دلیل کے رو ہو جانے پر دوسری خاص دلیل دینا ہیتوانتر منگہ سمجھان ہے کیونکہ دوسری دلیل سے پہلی دلیل کی صحت نہ ہونے پر پہلی کا رد ہو جانا ظاہر ہے مثلاً گھڑ ایک پر کرتی یعنی کارن والا ہے۔ یہ دعوے ہے ایک پر کرتی والوں کا پری مان یعنی انداز ہونے سے یہ دلیل ہے۔ جیسے لوٹا ایک پر کرتی والا ہونے سے اس کا انداز پرتیکش سے ثابت ہے۔ یہ مثال ہے اس واسطے جن کی پر کرتی ہے

پیدا کر سکتی ہے۔ وہ سب وکار ہے کہ ہر ایک وکار میں اندازہ محسوس ہوتا ہے۔ ایک
 میں اندازہ ہر ایک بیگنی یعنی جسم میں ہوتا ہے۔ اس سبب سے ایک پر کر کرتی والے
 وکاروں میں اندازہ ہونے سے یہ ہم معلوم کرتے ہیں کہ یہ جسم چیز ایک پر کر کرتی والی
 ہے۔ اس کے خلاف مخالف کی اس تردید کرنے پر کہ نانا پر کر کرتی یعنی ہمت کاروں والی
 اور ایک کارن والی دونوں قسم کی اشیاء میں اندازہ معلوم ہوتا ہے یعنی پرمیش پرمان
 سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے ایک پر کر کرتی ہونیکے دلیل صحیح نہیں۔ اسپر یہ کہنا کہ ایک
 ہی پر کر کرتی سے تعلق ہونیسے لوٹے وغیرہ کے وکاروں میں اندازہ کا ہونا پرمیش ہوتا ہے
 دوسرے پر کر کرتی سے پیدا شدہ سکھ دکھ مود سے پیدا شدہ ہری مان والا جسم تسلیم
 کیا جاتا ہے۔ ایسے دوسرے کاروں کا لوٹے وغیرہ میں ابھا وین نفی ہونے سے
 ایک پر کر کرتی والا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح پہلے کسی ہوئی عام دلیل کے رد ہونے پر
 دوسری خاص دلیل پیش کرنا ہیتوانترنگہ ستھان ہے دوسری دلیل بتلائے میں
 جو دلیل چیز کو بتلاتی مثال تسلیم کی جاتی ہے تو دوسری پر کر کرتی کے تسلیم کرنے سے جسم
 ایک پر کر کرتی والا نہیں ہوتا۔ اور جو نہ تسلیم کیجئے تو مثال میں بتلائی ہوئی دلیل کا مطلب
 کو ثابت کرنا والا نہ ہونے سے دلیل فضول ہو جاتی ہے اس واسطے نگرہ ستھان ہے +
 (سوال) ارتھانتر کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ प्रकृताद्योदप्रतिसम्बन्धार्थमधीनरम ॥

(ارتھ) جس چیز کے ثابت کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہو یا اس کا کرنا اور ثابت کرنا منظور
 ہو۔ اس کو پر کرت ارتھ یعنی مطلب کہتے ہیں۔ پر کرت ارتھ یعنی مطلب کو چھوڑ کر اس
 سے علیحدہ چیز کا جس کا مطلب سے کچھ تعلق نہ ہو بیان کرنے کو ارتھانتر ناجی نگرہ
 ستھان کہتے ہیں۔ جیسے کسی نے کہا کہ کاریہ ہونے سے شبدا نتیہ ہے اس پر یہ کہنا کہ
 شبدا گن ہے آکاش میں رہتا ہے۔ ارتھانتر ہے۔ یا اس کہنے پر کہ شبدا قبیہ ہے اور
 انہیں سپر ش نہ ہونا ہیتو یعنی دلیل ہے۔ اس پر یہ کہہ دینا کہ ہیتو شبدا بھی گنتو
 بردھواس داتو یعنی مصدر سے بنا ہوا ہے اس قسم کی بے مطلب باتیں کہنا نگرہ
 ستھان ہے +

(سوال) نزارتھ کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ ۵ ॥ वर्णनामनिर्देशावधिरर्थकम् ॥ ५ ॥

(اے تھم) جن الفاظ سے کوئی مطلب نہ ملے صرف جمالت سے کہے جائیں جیسے (جب گردش وغیرہ حروف کے بتنا ہوا لے سلسلہ کا ذکر کیا جاوے جس میں سے کسی مطلب کا اظہار نہ ہو۔ ایسے بے معنی الفاظ کے بیان کو نزار تھک یعنی بیونی بون نامی نگرہ ستھان کہتے ہیں جیسے کوئی کہے شبذیتہ ہے اُس کی دلیل یہ ہے کہ چٹ تب جب گردش وغیرہ ہونے سے یہ نزار تھک نگرہ ستھان ہے +

प्रिवन्प्रतिवदिभ्येविरमिदिमिष्यविज्ञातमविज्ञा
ताथम ॥ ६ ॥

(اے تھم) مدعی جن مضمون کو ایسے الفاظ میں کہے کہ جن کو عام نہ جانتے ہوں یعنی جو مشہور نہ ہوں ان کے مشہور نہ ہونے کے سبب یا بہت جلدی بولنے کے سبب سے یا کہ ہوئے لفظوں کے بہت معنی ہونے کے سبب اگر تین بار کہنے پر بھی مدعی کا کہنا کسی عالم سمجھا نہ کی سمجھ میں نہ آوے اور نہ ہی مخالف سمجھے تو ایسے کہنے سے مدعی اوگیا نازقہ نامی نگرہ ستھان میں پھنس کر جا جاتا ہے کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مدعی جس ارادہ کو کہتا ہے اُسے خود نہیں جانتا۔ و صورت مدعی تو ایسے الفاظ کو اس واسطے بیان کرتا ہے کہ لوگ اُسے نہ سمجھ کر اس کا جواب نہ دے سکیں گے اور دوسرے کی سمجھ نہ آنے سے میں حیت جاؤنگا۔ ایسے الفاظ کہتا ہے لیکن اُس کا پھل اُلٹا ہونے سے وہ خود جا جاتا ہے +

(سوال) اپار تھک نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ ६ ॥ पौवापर्यायोगादप्रतिसवद्वार्थमपारर्थम् ॥ ६ ॥

(اے تھم) مطلب کسی قسم کا کاریہ کا دن بھاؤ کا تعلق نہ ہونیکی حالتیں ایسا تسلیم کرے میں جس سے کسی قسم کا تعلق ظاہر ہو تو اس قسم کے بیان کو اپار تھک نامی نگرہ ستھان کہتے ہیں۔ جیسے کوئی کہے دس گھوڑے چھ انا کر کنڈ چڑا وغیرہ اس قسم کے بے تعلق الفاظ بولنے کی حالت کو اپار تھک نگرہ ستھان سمجھنا چاہئے +

(سوال) اپراپت کال کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ ۷ ॥ अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ॥ ७ ॥

(ارٹھ) دعوے وغیرہ انمان کے پانچ ادویہ کے بیان کرنے کا جو سلسلہ قائم کیا گیا ہے بھلا
میں حصہ آٹے کے سبب یا کسی اور سبب سے اٹ پٹ بیان کرنا یعنی دعوے کے بعد
بلا دلیل دے ہوئے مثال دیدینا یا نگمن بیان کرنا اور اپنی کمال نگرہ ستھان کہلاتا ہے کیونکہ دعوے
کی دلیل کے واسطے مثال ہوتی ہے جب دعوے کے دلیل بیان نہ ہو تو وہ مثال جو پیش
کی گئی ہے بے معنی ہے۔ کیونکہ اُس سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا ہے +

(سوال) نیون نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ १२ ॥ शीनमन्यतमेनाप्यवयवेनपुनम् ॥

(ارٹھ) دعوے وغیرہ جو انمان کے پانچ ادویہ یعنی حصہ میں بحث کے موقع پر پور بیان
کرنا بلکہ کچھ چھوڑ جانا یا نیون نگرہ ستھان کہلاتا ہے کیونکہ پانچوں ادویوں کے بیان سے مطلب
نکلتا ہے ایک کے کم ہونے سے نتیجہ غلط ہو جاتا ہے جہاں نتیجہ غلط ہو جاوے وہی نگرہ ستھان
(سوال) ادیک نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ १३ ॥ हेतुदाहरहरणाधिकमधिकम् ॥

(ارٹھ) جب ایک ہی دلیل اور مثال سے مدلول ثابت ہو جاتا ہو۔ اس وقت فضول زیادہ
دلائل اور مثالیں دینا اور مکمل نامی نگرہ ستھان کہلاتا ہے۔ کیونکہ فضول بولنے سے وقت
کا ناش کرنا اور یہ نہ سمجھنا کہ اس دلیل ہی سے کام چل جائیگا ظاہر ہوتا ہے +
(سوال) پوزر وکت کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ १४ ॥ शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तम् ॥

(ارٹھ) اگر کسی مطلب سے کوئی بات دوبارہ کہی جاوے تو اسے الزاد کہتے ہیں یا
مطلب کہنے سے الزاد میں دوش نہیں ہوتا۔ اور جو بلا مطلب دوبارہ کہا جاوے
اُسے پوزر وکت کہتے ہیں۔ بے مطلب بات کے دوبارہ بیان کرنے سے پوزر وکت
نگرہ ستھان ہوتا ہے۔ اسی واسطے پوزر وکت الزاد سے علیحدہ ہے۔ جیسے کہا جائے کہ شبنم
ہے شبنم ہے۔ اب یہاں اس بات کے دوبارہ کہنے سے کوئی مطلب حاصل ہوتا نہیں
اس قسم کا کہنا تو شبنم پوزر وکت ہوتا ہے اور جہاں کُسخ اور رود و ملاوات الفاظ استعمال کئے جائیں
وہ ارٹھ پوزر وکت کہلاتا ہے۔ کیونکہ دو لفظوں کے معنی ایک ہی ہیں لفظوں کے فرق سے

ایک ہی بات کو کمرہ کتنا فضول ہے +

(سوال) انونو باوا در پوزر وکت میں کیا بھید ہے +

(جواب) ۱۱۲۶۱۱

अनुबद्धि पनरुक्तं शब्दाभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः

(ا ر تھ) کسی شبہ کا خاص ضرورت کے موقع پر دوبارہ کہنا انونو باوا ہوتا ہے جب سے دعوے کی دلیل کہہ کر جو دوبارہ دعوے کو ظاہر کیا جاتا ہے وہ ممکن کھلتا ہے اسی سے دعوے کا کمرہ کتنا مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ کسی خاص مطلب کے واسطے ہوتا ہے۔ اور پوزر وکت بے مطلب ہوتا ہے +

(سوال) ا ر تھ پوزر وکت کسے کہتے ہیں +

(جواب) ۱۱۲۶۱۱ अथी दा पन्नस्य स्वशब्देन पनर्वचनम्

(ا ر تھ) ایک چیز کا جس ایک لفظ سے اظہار ہو جاوے اسی چیز کو پھر دوسرے لفظوں سے بیان کرنا ا ر تھ پوزر وکت ہے یعنی معنوں سے تکرار ہے۔ لفظی تکرار اور معنوی تکرار دو قسم پوزر وکت یعنی تکرار کی ہوتیں جیسے کسی نے کہا کہ پیدا شدہ ائمہ ہے اس کہنے کے مطلب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو پیدا شدہ نہیں ہے وہ تیبہ ہے لیکن اس کو چھوڑ کر دوبارہ اپنے الفاظ سے اس کا اظہار کرنا کہ جو پیدا شدہ نہیں وہ تیبہ ہے۔ ا ر تھ پوزر وکت یعنی معنوی تکرار ہے کیونکہ پیدا شدہ کہنے سے ہی پیدا آتش سے مبرا نتیجہ ہونا ثابت ہو گیا۔ پھر دوبارہ کہنا بے مطلب ہے +

(سوال) انونو بھاش نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ۱۱۲۶۱۱ विज्ञातस्य परिषदा त्रिमिहितस्थाप्यनु

चाणभननुमाणां ॥ ۱۱۶ ॥

(ا ر تھ) ہمسکے ممبروں نے جس مضمون کو سمجھ لیا اور مدعی نے بھی تین دفعہ اس کا اظہار کر دیا ایسے جانے اور تین بار کہے ہوئے دعوے کو سنکر بھی چُپ ہو جانا بالکل جواب نہ دینا انونو بھاش نگرہ ستھان کہلاتا ہے کیونکہ تین بار کہنے پر بھی جواب نہ دینے سے مخالفت ہار جاتا ہے +

(سوال) اگین نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ۱۱۲۶۱۱ अविज्ञाज्ञानम् ॥ ۱۱۷ ॥

کہ جس موجود کا پہلا دھرم دودھ ہو کر دوسرا دھرم آ جاوے وہ پر کرتی ہے اور جو دوسرا دھرم آتا ہے وہ دکار ہے۔ دعویٰ کا ایسا کہنا پہلے کہے ہوئے کے خلاف بیقاعدہ معاوضہ ہے تعلق ہونا ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ مخالف کا مسلمہ دعوے یہ ہے کہ نہ نفی کی ہستی ہوتی ہے اور نہ ہست کی نفی ہوتی ہے اُسی کے کہنے سے اسکی تردید ہوتی ہے۔ تردید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بغیر ہست کے نفی ہوئے نہ کوئی صفت نکل سکتی اور نہ آ سکتی ہے ست یعنی ہستی کا ناش اور نفی کی پیدائش نہ ماننے پر موجودہ مٹی میں کہ جو پہلا گھڑا ہو نیکی دوسری صفت ہوگی یہ معلوم ہوتا ہے۔ پھر یہ دوسری صفت آتی ہے اور ہو جانے کے بعد ختم ہوگی یہ پیدائش کا خاتمہ معلوم ہوتا ہے یہ نیالگیان مٹی کی صفات میں نہ ہونا چاہئے۔ اس نقص سے تردید کرنے پر دعویٰ جو ست کا ناش اور است کی پیدائش ماننا ہے تو اُس کے سدھانت یعنی مسلمہ اصول کی دانی ہونے سے اب سدھانت نگرہ ستھان ہوتا ہے اگر نہیں ماننا تو اُسی کا کہنا جھوٹ ہوتا ہے اور دعوے بھی ثابت نہیں ہونا۔ اس طرح کے کہے ہوئے دعوے کے خلاف بیقاعدہ گفتگو کرنے کو آپ سدھانت نامی نگرہ ستھان کہتے ہیں +

(سوال) ہیتوا بھاس نگرہ ستھان کسے کہتے ہیں +

(جواب) ॥ ۲۫ ॥ हेत्वाभासाप्रचययोक्तः

(ا ر کھ) جس طرح پر پہلے ہیتوا بھاس یعنی غلط دلائل کا بیان ہو چکا ہے اُسی طرح کے غلط دلائل بھی نگرہ ستھان میں شمار ہوتے ہیں +

(سوال) ہیتوا بھاس کی تعریف پہلے علیحدہ ہو چکی ہے وہ نگرہ ستھان میں کیسے شمار ہو سکتا ہے +

(جواب) ہیتوا بھاسوں کا نگرہ ستھان اسی طرح پر ماننے کے لائق ہے جس طرح پر تحقیق کے موقع پر پرائوں کا پریمیہ ہونا تسلیم کیا جاتا ہے اس واسطے یہی کہا گیا کہ جیسے ہیتوا بھاس بیان کئے گئے ہیں ویسے ہی نگرہ ستھان میں شمار ہوتے ہیں۔ کیونکہ غلط دلیل سے دعوے ثابت نہیں ہونا۔ اس واسطے وہ نگرہ ستھان ہے +



